الديمقراطية في الإسلام

عباس محمود العقاد



الديمقراطية في الإسلام

الديمقراطية في الإسلام

تأليف
عباس محمود العقاد



الديمقراطية في الإسلام

عباس محمود العقاد

رقم إيداع ٢٠١٣/١٦٨١٠
تدمك: ٩ ٤٠٩ ٧١٩ ٩٧٧ ٩٧٨

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
جميع الحقوق محفوظة للناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
المشهرة برقم ٨٨٦٢ بتاريخ ٢٦ / ٨ / ٢٠١٢

إن مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه
٥٤ عمارات الفتح، حي السفارات، مدينة نصر ١١٤٧١، القاهرة
جمهورية مصر العربية
تليفون: ٢٠٢ ٢٢٧٠٦٣٥٢ + **فاكس:** ٢٠٢ ٣٥٣٦٥٨٥٣ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: إيهاب سالم.

المحتويات

مقدمة

وضحنا في الصفحات التالية فكرة الديمقراطية كما أنشأها الإسلام لأول مرة في تاريخ العالم، ودعانا إلى هذا البحث أن الأمم الإسلامية في عصرنا تنهض وتتقدم، وأنها أحوج ما تكون في هذه المرحلة خاصة إلى الحرية والإيمان متفقين؛ لأن الحرية بغير إيمان حركة آلية حيوانية أقرب إلى الفوضى والهياج منها إلى الجهد الصالح والعمل المسدد إلى غايته، فمن الخير أن تذكر الأمم الإسلامية على الدوام أن الحرية عندها إيمان صادق، وليست غاية الأمر فيها أنها مصلحة ونظام مستعار.

ولمن شاء أن يقرأ هذه الصفحات من الوجهة الدينية، فسيراها مطابقة للعقيدة الدينية الحسنى في غير شطط ولا جمود.

ولمن شاء أن يقرأها من الوجهة العلمية، فسيرى أن الموضوع كله صالح للعرض على مقاييس العلم وموازينه، ولكن على شريطة أن يفهم «أولًا» ما هي المسألة التي تعرض على العلم حين نتكلم عن الديمقراطية في الإسلام.

- هل هي شعائر العقيدة وعباداتها ومدلولاتها في العقل وفي الضمير؟
- هل هي الاعتقاد كما استقر في فطرة الإنسان؟
- هل هي الأمم التي دانت بتلك العقيدة مئات من السنين، وصدرت عنها في تقدير الأخلاق والعادات، وتقرير المباح والمحظور؟
- هل هي الأعمال الجسام التي تمت بباعث تلك العقيدة، ولولاها لما تمت على هذا الوجه، أو لما تمت على وجه من الوجوه؟
- هل هي أسلوب الوجدان في تصور الحقائق الدينية والشعور بالغيب المكنون وراء ظواهر هذا الوجود؟

وهنالك جانب «سلبي» يقابل هذا الجانب «الإيجابي» ولا بد من السؤال عنه كما يسأل عن هذه الأمور.

إذا عرضنا لتقدير الحياة الدينية في أمة من الأمم فهل نستغني عن النظر إلى الإنسان المجرد من الاعتقاد الذي خلا وجدانه من الإيمان؟ وهل نستطيع أن نبعد من تقديرنا أنه إنسان «غير طبيعي» في قلقه وارتيابه وسوء ظنه بوجوده، وأن اجتماع ملايين من أمثال هذا الإنسان في أمة واحدة يخلق لنا أمة «غير طبيعية» في خللها وفوضاها، ونقص البواعث التي تمسك بعضها إلى بعض، وتربط كلًّا منها برباط القانون والخلق وصوالح العادات؟ وما هي الظاهرة العلمية التي يقررها العالم إذا قاس الأمور كلها بهذا المقياس، ووزن الأحداث التاريخية والأطوار الإنسانية كلها بهذا الميزان؟

هنا حقيقة شاملة لا انفكاك لجزء من أجزائها عن سائرها: حقيقة حية تنتظم في أطوائها مئات الملايين من البشر في عشرات المئين من السنين، وتدخل فيها بواعث الأخلاق والاجتماع والنهوض والتقدم بين أولئك الملايين في ذلك الزمن الطويل، فأي عنصر من هذه العناصر يحمله العالِم إلى معمله لتحليله وتعليله؟ وكيف يحللها جملة ويعللها جملة ويخرج منها جاهلًا بالقوة الشاملة في هذه الحقيقة الحية؟ وكيف يستطيع أن يزيفها وليس في جواهر الحقائق العيانية ما هو أثبت منها وأعصى على التزييف؟

قلنا في فصل من هذه الرسالة: إن طريقة الوجدان في تحصيل الحقائق تثبت تلك الحقائق ولا تبطلها، وإننا لو تأملنا حقائق الحس نفسه لوجدنا لها أسلوبًا يخالف تعبير العلماء في الوصف والتعليل، فنحن نسمع كلمات لها وقع في النفس، والعلم لا يعرف من هذه الكلمات إلا أمواج الهواء أو الفضاء، ونحن نذكر اللون الأحمر واللون الأزرق واللون الأخضر وغيرها من الألوان الخالصة أو الممزوجة، والعلم لا يعرف منها إلا ذبذبة شعاع، ثم لا يعرف ما هي هذه الذبذبة، وأين يكون مجراها من الأثير أو الفضاء على التحقيق.

فأسلوب الحس كأسلوب الوجدان إذا أراد العلم أن يحكم على أسلوب الدلالة في الحالتين، فليست صور الوجدان باطلة؛ لأن العلم لا يصفها بوصفها، وليست ألوان النظر باطلة؛ لأن وصفها في العلم الطبيعي غير وصفها في الأحداق والرءوس.

فإذا ادعى مدَّعٍ أنه ينظر بعين العلم ولم ينظر إلى عقائد الوجدان في النفوس وفي الأمم وفي أطوار التاريخ كما ينبغي لها أن تنظر، وكما هي في الواقع حقيقة حية شاملة نامية متطورة، فهو مضلل في نظره ودعواه، ومثله في ضلاله وادعائه مثل من يحكم على الكائن الحي بعضو ينتزعه منه ويفصله من سائر أجزائه، ثم يقول: هذه هي الحياة.

من شاء أن يقرأ هذه الصفحات من الوجهة الدينية فهي ماثلة أمامه بأسانيدها ومراجعها كما أسلفنا في غير شطط ولا جمود.

ومن شاء أن يقرأها من الوجهة العلمية فليعرف «أولًا» ما هي الوجهة العلمية في النظر إلى واقع حي لا ينحصر في مجموعة من الشعائر والعقائد، ولا في عدد من الناس، ولا في زمن محدود، ولا في أحوال متطورة، ولا في ظواهر علنية، ولا في بواطن خفية؛ بل يشمل هذا كله، ولا بدَّ للوزن الصحيح من وضع هذا كله في الميزان.

نعم، ولا بدَّ مع هذا النظر إلى الناحية السلبية لهذه المسألة، ونعني بها حالة الإنسان فردًا وهو مجرد من الإيمان بما يعمر وجدانه، وحالة الإنسان مجتمعًا مع الملايين من أمثاله وهم مجردون من الإيمان بما يعمر وجدانهم، ثم حكم العلم الذي يخلص إليه حين يدرس الحقيقة بجملتها من جانب الإثبات وجانب الإنكار.

فإذا كان العالم عالمًا حقًّا فهو خليق أن يحكم في المسألة حكم العلم قبل حكم الدين، فيقول له العلم: إن الحقائق الكبرى من هذا القبيل لا يثبتها أنبيق ولا تنفيها معادلة حسابية، ولا تقطع فيها بالرأي مادة واحدة من مواد العلوم، ومتى ظفرت الأمة بإيمانها وانبعثت معه في حياتها وفي جهادها وفي الحاضر من أعمالها والمنظور من آمالها فليست المسألة هنا مسألة هينة يقررها عالم ويدحضها عالم، وتتغير تبعًا لذاك، ولكنها هي باعث الحياة الإنسانية العامة، وشأنها شأن الحياة في خصوصها وعمومها: قوة نراها بظواهرها ولا مناص لنا من الوقوف أمام خفاياها موقف الخشوع والمهانة، وموقف التدبر والأناة.

بهذه النظرة العلمية يتلاقى رجل العلم ورجل الدين، ويستطيع الباحث في الديمقراطية الإسلامية أن يحسب حسابها بضميره وعقله، وألا يعدو الواقع حين يضع يديه على الأسباب ونتائجها فيقول إن شاء: هذا هو العيان، ويقول إن شاء: هذا هو الوجدان.

عباس محمود العقاد

الديمقراطية ما هي؟

يدعونا هذا البحث إلى تعريف الديمقراطية التي نشأت قبل الدعوة الإسلامية كي نتبين ما جاء به الإسلام من هذا النظام غير مسبوق إليه، ونتبين بالمقابلة بين النظام القديم والنظام الجديد ما فيهما من مواضع الاتفاق ومواضع الاختلاف.

فكيف كانت الديمقراطية قبل الإسلام؟ وما هي؟ وما مدلولها من لفظها ومعناها؟

إنها كما هو معلوم كلمة مركبة من كلمتين باللغة اليونانية معناهما: حكم الشعب، فماذا نفهم من حكم الشعب أو من الحكومة الشعبية؟ هل هي الحكومة التي يتولاها الشعب بنفسه؟ هل هي الحكومة التي يرتضيها الشعب ويطمئن إليها؟

من تجارب الحكومات التي سميت باسم الحكومات الديمقراطية في بلاد اليونان والرومان يبدو لنا أن الحكومة التي يتولاها الشعب بنفسه لم توجد قط ولا يمكن أن توجد، ولو كان الشعب قليل العدد كما كان في المدن اليونانية، ويجوز لنا أن نعتبر أن التسمية هنا تسمية سلبية يراد بها أن الحكم الديمقراطي غير حكم الفرد المطلق وغير حكم الأشراف وغير حكم الكهان وغير حكم القادة العسكريين وما عدا ذلك من ضروب الحكم التي ليس للشعب فيها نصيب.

فإذا قيل: «الحكم الديمقراطي» فهم منه في ذلك الزمن أنه حكم لا يستبد به فرد واحد ولا طبقة واحدة، وأنه غير ضروب الحكم الأوتوقراطية والأرستقراطية والتيوقراطية والأوليجاركية والعسكرية وما إليها، فيجوز من ثم أن تكون التسمية كما قلنا تسمية سلبية على هذا الاعتبار.

وإذا قلنا إن الحكومة الشعبية هي الحكومة التي يرتضيها الشعب ويطمئن إليها، فقد يكون هذا التعريف صحيحًا من بعض الوجوه ناقصًا من عدة وجوه.

فقد ارتضت شعوب الأقدمين أحكام المستبدين وأطمأنت إليها، وقد كان بعض المستبدين معبودين يخولهم الرعايا حقوق الأرباب، ويحسبون ظلمهم حقًّا لهم لا محل للاعتراض عليه، وعلى هذا المعنى يمكن أن يقال: إن الأمم لم تعرف نوعًا من الحكم غير الحكم الديمقراطي منذ وجدت بينها الدول وقام بأمرها أصحاب السلطان، فمن سلم لهم بالسلطان المطلق خضع لأمرهم وصبر على بلائهم، أو كان شأنه في الاعتراض والانتقاض كشأن المذنبين المعاقبين في أفضل الحكومات، ينقمون ويغضبون كما ينقم الناس ويغضبون من العقاب والعذاب، ولكنهم لا يجدون لهم نصيرًا على الشكوى، ولا يستنكرون مصابهم فضلًا عن إنكار الآخرين لذلك المصاب.

ليس بالصحيح إذن أن يقال: إن الديمقراطية هي حكم الشعب، بمعنى أن الشعب يتولى بنفسه شئون حكومته، وليس بالصحيح كذلك أن الحكومة الديمقراطية هي الحكومة التي يرتضيها الشعب ويطمئن إليها، فلا بدَّ من صفة أخرى غير هاتين الصفتين لتمييز الديمقراطية من الأنظمة المخالفة لها، ولا بدَّ من الرجوع إلى الواقع لبيان هذه الصفة التي تصدق على الديمقراطية في عرف الأقدمين.

بدأ النظام الديمقراطي في إسبرطة من بلاد اليونان، ولم يبدأ في أثينا موطن الفلاسفة وأصحاب الدراسات الفكرية، وتقرير هذه الحقيقة مهم جدًّا للعلم بطبيعة النظام الديمقراطي الذي نشأ في ذلك الزمن، فهو نظام عملي قائم على ضرورات الواقع، وليس بالنظام الفكري القائم على توضيح المبادئ وتمحيص الآراء.

وكان ابتداء هذا النظام على يد ليكرغ Lycurgues في القرن الثامن قبل الميلاد، ويروى أنه ذهب إلى معبد دلفي ليستشير الآلهة في وضع نظامه، فقال له الوحي: إنه محبوب الآلهة، وإنه مأذون بوضع النظام الذي يرتضيه، وخلاصة نظامه أن يقوم على الحكم ثلاثون زعيمًا منهم ملكان اثنان لهما سلطان واسع في أيام الحرب ولا يمتازان بسلطان كبير في أيام السلم بين سائر الزعماء، ويجري انتخاب الزعماء بطريقة توافق ذلك الزمن، فيوضع الكتبة في مكان مغلق بحيث يستمعون منه إلى الأصوات من وراء الجدران ولا يبصرون شيئًا في خارجها، ويجتمع الشعب من حاملي السلاح في ساحة قريبة إلى ذلك المكان، ثم يتقدم المرشحون واحدًا واحدًا وكلهم ممن بلغ الستين أو جاوزها، فكلّما تقدم واحد منهم سجل الكتبة نصيبه من ضجة الأصوات الخارجية، فيذكرون مثلًا أن الأول ظفر بضجة عالية وأن الثاني ظفر بضجة أعلى منها أو دونها، وهكذا إلى نهاية المرشحين، وهم لا يعلمون ترتيبهم ولا يسجلون عددًا للأصوات التي نالها كل منهم؛ لأنها مجهولة لديهم لا يفرقون بينها بغير اختلاف الضجة الخارجية في الارتفاع والقوة والخفوت.

ويختار الثلاثون الأولون بهذه الطريقة فينظرون في الشرائع ويشرفون على الوظائف، ويعرضون القوانين على الشعب في ساحته الكبرى فيقر القوانين أو يرفضها، ولا يجوز له أن ينقحها أو يبدل نصوصًا منها بنصوص غيرها، وقد يرفض الشعب قانونًا ويصر مجلس الثلاثين على نفعه فينفذ على الرغم من المشيئة الشعبية، ولا يعاد النظر فيه إلا باقتراح الزعماء.

وكان ليكرغ هو الذي يشرع الشروط التي يؤخذ بها وكلاء الشعب بعد انتخابه، فكان يلزمهم أن يقسموا بينهم ثروتهم، ولا يزيد أحدهم على الآخر بالملك والمال، وربما نقموا منه شدته في هذه الشروط فثاروا عليه ورجموه بالحجارة، ولكنه كان يحتمي منهم بالشعب في هذه الحال، وقد حماه الشعب مرة؛ لأنه رآه مجروحًا يسيل الدم من عينه، ويوشك إن يعتدي المطاردون له على حياته.

أما في أثينا فقد كانت حكومة الشعب أمانة في أيدي أفراد من الحاكمين بأمرهم أشهرهم: صولون Solon وبزيستراتس Pisistratus وكليستنس Cleisthenes وبركليس Pericles.

وقد ابتدأت حركة الإصلاح على أيديهم بعد ابتدائها في إسبرطة بأكثر من مائة سنة، وافتتحها صولون بتشريعاته ودساتيره؛ لاتقاء الفتنة، وقمع المطامع التي تمادى فيها أصحاب الأرض والمال، وما زال هذا الإصلاح يتسع حتى شمل الزراع وعمال الملاحة على الخصوص؛ لأن انتصار اليونان على الفرس في وقعة سلاميس يرجع الفضل الأكبر فيه إلى الملاحين.

وكان الدستور الأثيني في أوجه يكل الأمر إلى جماعة من خمسمائة عضو منتخب يشترك في انتخابهم أبناء البلد الأحرار، ويختار خمسين من كل قبيلة من القبائل العشر، وكل قبيلة تشتمل على السكان في أماكن شتى، ولا تنحصر في سلالة معينة ولا في مكان واحد، ويجري الحكم على التناوب كل خمسين عضوًا في نوبة، ويقع الاختيار على قاض من كل قبيلة للفصل في الخصومات والحكم في الجنايات، وكان صولون يرشح الأغنياء لوظائف القضاء، حماية لهذه الوظائف من غواية الرشوة والحاجة. أما القواد العسكريون: فلا ينتخبون؛ بل يختارون برأي وكيل الشعب الحاكم بأمره، وكذلك من يناط بهم النظر في السياسة الخارجية.

وقد كان أرسطو لا يرضى عن هذا النوع من الديمقراطية، ويحسبه انحدارًا من حكم الكثرة إلى حكم الواحد، وكان أستاذه أفلاطون من قبله يرى أن نظام الوكيل المفوض

خطوة بين الملكية المطلقة وحكومة الأشراف ثم الحكومة الشعبية، فعدل عن رأيه هذا بعد مراقبته للتجارب السابقة واللاحقة، واعتقد أن الوكيل المفوض نتيجة لازمة لغلبة الدهماء والجهلاء، ومن هنا امتزجت الكلمة بمعناها السيئ، وأصبحت مرادفة للطاغية كما نفهمها في الاصطلاح الحديث.

من هذه الخلاصة السريعة نرى أن الديمقراطية كانت في اليونان القديمة من قبيل الإجراءات أو التدبيرات السياسية التي تتقى بها الفتنة ويستفاد بها من جهود العامة في أوقات الحرب على الخصوص، ولم تكن هذه الديمقراطية مذهبًا قائمًا على الحقوق الإنسانية أو منظورًا فيه إلى حالة غير حالة الحكومة الوطنية، فهي على الجملة إجراء مفيد وتدبير لا محيد عنه لاستقرار الأمن في الدولة، وعلى هذا التقدير نظر إليه المؤرخ اليوناني الكبير هيرودوت فقال: إن «الأثينيين كانوا لا فضل لهم على من جاورهم في الشجاعة أيام خضوعهم للطغاة، فما هو إلا أن نفضوا عنهم نيرهم حتى تقدموا إلى الرعيل الأول بين الجميع، وتبين من هذا أنهم رضوا بالهزيمة حين كانوا مقهورين يعملون للسيد المسلط عليهم، فلما ملكوا زمامهم حرص كل منهم على أن يبذل غاية ما في وسعه لنفسه.»

ولم يتغير معنى الديمقراطية هذا حين تعرض الفلاسفة للكتابة في أنواع الحكومات، فقد كانت التفرقة بين نظام من الأنظمة الحكومية ونظام آخر تفرقة في النفع والضمان، وكانت المساواة التي ترددت في كتب الفلاسفة مساواة وطنية وليست مساواة إنسانية، فقصروها على أبناء اليونان ولم يشركوا فيها الغرباء أحرارًا كانوا أو أرقاء، وكانت خلاصة فلسفة أفلاطون الحكومية: أن الرعية بمثابة القاصرين الذين لا يزالون بحاجة إلى الأوصياء، ويجوز في حكمهم أن يخدعوا كما يخدع الأطفال بالحكايات والأساطير، وتكلم أرسطو عن المساواة في الحرية بين المواطنين كأنها ضمان لصلاح الحكم لا شأن له بالحقوق الإنسانية التي يستحقها كل إنسان في كل أمة.

ومعلوم أن رومة القديمة كانت تتتلمذ على فلاسفة اليونان في البحوث الفكرية ومنها بحوث الحكومة، ولكن هذه البحوث لم يكن لها أثر في تقرير نظام الحكومة؛ بل كانت كلها لاحقة لأطوار الحكم، ولم تكن سابقة لها في وقت من الأوقات.

وقد استطاع الشعب أن يحصل على بعض الضمانات التي يعتمد عليها في مراجعة ذوي السلطان، وأصبحت موافقة وكلائه على الأحكام الكبرى لازمة في بعض التعديلات التي أدخلت على الشريعة الرومانية بعد ثورة الشعب غير مرة، ولكنها كانت كلها ضمانات

سلبية للمنع والوقاية لا للفعل والتوجيه، وبقي التصرف في الأموال العامة والسياسة الداخلية والخارجية مقصورًا على النبلاء، وربما تولاه حاكم مفوض يختاره مجلس الشيوخ لوقت محدود، ولم يزل الكلام على الحق السياسي ملحوظًا فيه «المواطن الروماني» دون غيره من البشر، وهو المقصود بالكلام على المساواة القانونية بين الناس، وقد تكلم شيشرون بلهجة التوكيد عن المساواة الطبيعية بين الناس في كتابه الموسوم بالقوانين، وقال: «إننا مولودون للعدل وإن الحق مستمد من الطبيعة لا من أفكار الناس، وإن هذه الحقيقة تتضح أمامك على الأثر حيث تنظر إلى عشرة الناس واختلاط الإنسان ببني نوعه، فما من شيء هو مشابه لشيء ومعادل له كما يتشابه كل منا ... ومهما نطلق على الإنسان الواحد تعريفًا معينًا له فهو منطبق على جميع البشر، وإنه لبرهان كاف على أنه لا فرق في النوع بين إنسان وإنسان.»

إلا أن المساواة في هذا الكلام أشبه بالمساواة في حدود التعريفات المنطقية والصفات الطبيعية، ولم يستوجب به شيشرون أمرًا غير الرجوع بالقوانين إلى الطبيعة وإجراء الأحكام على سنن العدل والمساواة، وأن يكون هو الضابط للعلاقات بين المواطنين في كل وطن، وهذه نزعة ترددت في أقوال المشرعين والفقهاء من الرومان لاشتغالهم بتأسيس قواعد القوانين، وكلهم مجمعون على أن قانون الطبيعة عام بين الإنسان والحيوان فضلًا عن عمومه بين بني الإنسان، وفي ذلك تقول فاتحة المجموعة التي وضعت على عهد جستنيان لتعليم طلاب الفقه: «إن قانون الطبيعة هو الذي علمته جميع الأحياء ولم يختص به بنو الإنسان، بل يشركهم فيه كل حي يطير في الهواء، أو يمشي على الأرض، أو يسبح في الماء» ثم تقول: «إن قانون رومة وقوانين الأمم تختلف؛ لأن قوانين كل أمة تحكمها العادات والمأثورات بعضها خاص بها وبعضها مشترك بينها وبين سائر بني الإنسان.»

وعلى أية حال لم يتقرر قط في دساتير المجالس الرومانية أن تتساوى جميع الطبقات في حقوق الانتخاب وحقوق الحكم، ولم يتوسعوا في حق «المواطنة» إلا لتجدد الحاجة إلى الجند من العامة، فتكررت في رومة أسباب الاعتراف للعامة ببعض المبادئ الديمقراطية، ووصلت هذه الحقوق إلى الجنود الرومان بعد اتساع الدولة واحتياجها إلى الجيش القائم، كما وصلت في أثينا إلى الملاحين ونظرائهم بعد وقعة سلاميس، وظل الجيش الروماني عاملًا قويًّا في إقامة العواهل والأمراء، فبلغ بالسيطرة الفعلية ما لم يبلغه بمبادئ الدساتير.

ونحن نقرر هذه الحقيقة عن أسباب الحقوق الديمقراطية عند الرومان واليونان؛ لأننا أردنا الكلام على النظام الديمقراطي الذي نشأ قبل الدعوة الإسلامية، ولكننا في حل

من أن نستطرد مع الزمن إلى أحدث العصور، فنقرر أيضًا أن هذه الأسباب هي بعينها أسباب الحقوق الديمقراطية بين أحدث الأمم وأشدها إيمانًا بالحكومة النيابية، فعمال المدن الإنجليزية لم يخولوا حق الانتخاب في سنة ١٨٦٧ إلا لأنهم أصبحوا قوة لازمة للدولة في المصانع، ولم يظفر عمال الريف بمثل هذا الحق إلا بعد ذلك بثماني عشرة سنة؛ لأن خطرهم أهون من خطر عمال الصناعة في العواصم، ولمثل هذه الأسباب خولت المرأة حق الانتخابات بعد الحرب العالمية الأولى؛ لأنها اشتغلت بأعمال المصانع أثناء غياب الجند في ميادين القتال.

فمن الواضح إذن أن الديمقراطية قديمها وحديثها لم تقم على الحق الإنساني المعترف به لكل إنسان، وأنها كانت إلى الضرورة العملية أقرب منها إلى المبادئ الفكرية والأصول الخلقية، وأنها لم تكن في الأمم القديمة تعني حكم الشعب بمعنى مباشرة الحكم أو إنابة أحد من الشعب نفسه لولاية الأمور العامة، ولكنها كانت سلبية يفهم منها أن الحكم لا ينحصر في يد فرد ولا في يد طبقة واحدة، ولا يفهم منها أن الشعب منفرد بالسلطان أو غالب عليه.

هذه الديمقراطية التي تفرضها الضرورة يتساوى فيها فضل التشريع وفضل الطبيعية، فلا فضل لأحد في حرية الطائر أو حرية البدوي الذي ينطلق بين مراعي الصحراء، ويعتمد على حق لم يأخذه من دستور ولا من إنسان، ولا فضل كذلك للتشريع الذي يعطي حقًّا كذلك الحق ضرورة يمليها الواقع قبل أن يمليها دستور أو صاحب سياسة، فكل هؤلاء قد أخذوا ما لم يعطه أحد ولا يستطيع أحد أن يمنعه، وليس هذا هو المقصود حين نبحث عن الفضل في تقرير الحقوق وإقامة الدساتير.

الديمقراطية في الأديان الكتابية

من تمام البحث في تطور الديمقراطية قبل الإسلام أن نلم بسوابقها في الأديان الكتابية التي ظهرت قبل الدعوة الإسلامية، وهي الموسوية والمسيحية، وإحداهما فقط — أي الموسوية — هي التي شرعت نظامًا للحكم كما جاء في العهد القديم، أما المسيحية فلم تعرض للحكم والتشريع؛ لأنها قامت في بلاد تدين بالحكم السياسي للدولة الرومانية وتدين بالحكم الديني لهيكل إسرائيل.

تلقى موسى — عليه السلام — أحكام الشريعة وأبلغها إلى جميع إسرائيل في سيناء، وقال لهم: إنه تلقى الأحكام وحده؛ لأنهم خافوا من النار التي رأوها على الجبل، فتقدم إليها واقفًا بين الرب وبينهم، وتكلم إليه الرب وجهًا لوجه، وكتب الأحكام على لوحين من حجر وأعطاها إياه.

وقد أمرهم موسى أن يتخذوا لهم كهانًا من قبيلته وهي قبيلة اللاويين، وقال لهم: إن الرب «أفرز سبط لاوي ليحملوا تابوت عهد الرب، ولكي يقفوا أمام الرب ليخدموه ويباركوا باسمه» كما جاء في الإصحاح العاشر من سفر التثنية.

وأمرهم كذلك أن يتخذوا لهم قضاة وعرفاء، وقال يخاطب إسرائيل: «لا تحرِّف القضاء، ولا تنظر إلى الوجوه، ولا تأخذ رشوة؛ لأن الرشوة تعمي أعين الحكماء، وتعوّج كلام الصديقين.»[1]

قال يخاطب إسرائيل: «إذا عسر عليك أمر القضاء بين دم ودم أو بين دعوى ودعوى أو بين ضربة وضربة من أمور الخصومات في أبوابك فقم واصعد إلى المكان الذي يختاره

[1] الإصحاح السادس عشر، سفر التثنية.

الرب إلهك، واذهب إلى الكهنة اللاويين وإلى القاضي الذي يكون في تلك الأيام واسأل فيخبروك بأمر القضاء ... والرجل الذي يعمل بطغيان فلا يسمع للكاهن الواقف هناك ليخدم الرب إلهك أو للقاضي يقتل فتنزع الشر من إسرائيل.»[٢]

وعلم — عليه السلام — أن قومه سيتشبهون بمن حولهم، ويطلبون لهم ملكًا في يوم من الأيام، فأوصاهم موجهًا خطابه إلى إسرائيل: «متى أتيت إلى الأرض التي يعطيك الرب إلهك وملكتها وسكنت فيها، فإن قلت اجعل عليّ ملكًا كجميع الأمم الذين حولي فإنك تجعل عليك ملكًا يختاره الرب إلهك من وسط إخوتك ... ولا يحل لك أن تجعل عليك رجلًا أجنبيًّا ليس هو أخاك.»

قال: «وعندما يجلس على كرسي مملكته يكتب لنفسه نسخة من هذه الشريعة في كتاب من عند الكهنة اللاويين ...»[٣]

وعلى هذا فارق موسى قومه وهم يدينون لملك غير منظور هو «يهوا» ملك إسرائيل، ويرجعون في استماع أوامره ونواهيه إلى الحبر أو القاضي الذي يتلقى الوحي من عرش الإله، وظلوا كذلك إلى أيام قاضيهم صموئيل يرضون بقضائه، ولا يطلبون ملكًا من بينهم لولاية أمرهم، ثم شاخ صموئيل وأناب عنه ولديه فلم يسلكا مسلك أبيهما؛ بل مالا إلى الكسب كما جاء في الإصحاح الثامن من سفر صموئيل الأول «وأخذا رشوة وعوجا القضاء، فاجتمع كل شيوخ إسرائيل ... وقالوا لصموئيل: إنك قد شخت وابناك لم يسيرا في طريقك فالآن فاجعل لنا ملكًا يقضي لنا كسائر الشعوب.»

وساء الأمر في عيني صموئيل فتوجه إلى ربه بالدعاء، فقال له الرب: «اسمع لصوت الشعب في كل ما يقولون لك؛ لأنهم لم يرفضوك أنت بل إياي رفضوا ... فالآن اسمع لصوتهم واشهد عليهم وأخبرهم بقضاء الملك فيهم.»

فمضى صموئيل ينبئهم بما ينبغي أن يحذروه من حكم ملوكهم، وقال لهم: «هكذا يكون قضاء الملك الذي يملك عليكم: يأخذ بنيكم ويجعلهم لنفسه ولمراكبه وفرسانه، ويجعل لنفسه رؤساء ألوف ورؤساء خماسين فيحرثون حراثته ويحصدون حصاده ويعملون عدة حربه وأدوات مراكبه، ويأخذ بناتكم عطارات وطباخات وخبازات، ويأخذ من حقولكم وكرومكم وزيتونكم أجودها ويعطيها لعبيده، ويعشر زروعكم وكرومكم

[٢] الإصحاح السابع عشر، سفر التثنية.

[٣] الإصحاح السابع عشر، سفر التثنية.

ويعطي لخصيانه وعبيده، ويأخذ عبيدكم وجواريكم وشبانكم الحسان وحميركم ويستعملهم لشغله، ويعشر غنمكم وأنتم تكونون له عبيدًا ...»

فلم يسمع الشعب لنصيحة القاضي الحكيم، وقالوا: «لا بل يكون علينا ملك ... مثل سائر الشعوب ... يقضي لنا ويخرج أمامنا ويحارب حروبنا ... فسمع صمويل كلام الشعب وتكلم به في أذني الرب، فقال له الرب: اسمع لصوتهم وملك عليهم ملكًا.»

ويبدو من صفة شاؤل الذي اختاره صمويل ملكًا أن القيادة العسكرية كانت هي المطلب الأول الذي يراد الملك المختار من أجله، فقد اختاره فتى طويل القامة عريض المنكبين، ولم يجعله من الشيوخ المحنكين؛ لأن قيادة الرأي والشئون الروحية بقيت بعد اختيار الملك من عمل القاضي الحكيم.

جاء في الإصحاح العاشر من سفر صمويل الأول أنه «أخذ قنينة الدهن وصب على رأسه وقبله ... واستدعى الشعب ... ووقف شاؤل فكان أطول من كل الشعب من كتفه فما فوق، فقال صمويل: أرأيتم الذي اختاره الرب؟ إنه ليس مثله في جميعكم؛ فهتف الشعب كله: ليحي الملك ...»

وقد احتفظ صمويل لنفسه بالسلطان الروحي، ولم يأذن للملك بالنيابة عنه في أداء مراسمه، فلما غاب عن موعده مرة نادى الملك من حوله: «وقال: قدموا إليَّ المحرقة وذبائح السلامة ...» فغضب صمويل حين حضر، وسأله منتهرًا: ماذا فعلت؟ وآذنه بالعزل وأن ملكه لا يدوم، وقال: «كان الرب قد ثبت مملكتك على إسرائيل إلى الأبد، أما الآن فمملكتك لا تقوم، وقد انتخب الرب لنفسه رجلًا حسب قلبه.»

على هذا الأساس قامت قواعد الحكومة فيما أثبته كتاب العهد القديم، وبقيت عليه الحكومة التي قامت فعلًا من بيت شاؤل وبيت داود من بعده، ولم يعترف أحبار اليهود بحكومة شرعية بعد الحكومة التي قامت من بيت داود، فلما قامت حكومة المكابيين كره ولاتها أن يلقبوا أنفسهم بلقب الملك، ولم تظهر صورة واحد منهم على مسكوكات العملة قبل الوالي الرابع، ولما قامت حكومة هيرود تبرَّم بها الأحبار والشعب معًا؛ لأنهم أدوميون من غير إسرائيل وإن كانوا يدينون بالديانة اليهودية، وسيق كبيرهم إلى محكمة الأحبار؛ لأنه أباح لنفسه أن يقضي بالموت على قطاع الطرق بغير إذن من المراجع الدينية، وما زال العداء مستحكمًا بين إسرائيل وهذه الأسر، حتى استجابت الدولة الرومانية لشكاياتهم المتكررة فعزلت آخرهم «أرشلاوس» ولم يخلفه أحد على أسرة حاكمة.

وجملة ما يقال في وصف هذا النظام الحكومي بالصفة العصرية أنه نظام يجمع بين التيوقراطية والعنصرية والديمقراطية، فهو ثيوقراطي لأن اختيار الحكام والقضاة موكول فيه إلى الأحبار والكهان، وهو عنصري لأنه خاص ببني إسرائيل ووظيفة الكهانة فيه مقصورة على سلالة معينة من السلالات الإسرائيلية، وهو ديمقراطي لأنه يسمح للشعب بطلب النظام الذي يؤثره ومبايعة الحاكم الذي يرشحه الأحبار، وسنرى فيما يلي أن النظام الديمقراطي كما بسطه القرآن الكريم والسنة المحمدية لم يتطور من هذا النظام.

الديمقراطية العربية

تردد في أقوال المستشرقين وكتاب التاريخ من الأوربيين أن ديمقراطية الإسلام ديمقراطية عربية: يعنون بذلك أن الإسلام قد جاء بمبادئ الحرية الديمقراطية؛ لأنه نشأ في بلاد العرب بين أقوام من البدو الأحرار لا يعرفون طغيان الملوك ولا يخضعون لسطوة الحاكمين بأمرهم من الأكاسرة والقياصرة الذين حكموا بلاد الفرس والروم.

ومن المقرر المتفق عليه أن الجزيرة العربية عرفت حرية البداوة على أتمها قبل الإسلام، ولكنها الحرية التي لا تصدر عن مبدأ، ولا عن فكرة ولا عن تعريفات الحقوق الإنسانية، وهي حرية واقعية غير الحرية الديمقراطية، كما بينا ذلك في الفصل السابق، مصدرها كمصدر الحرية التي تتمتع بها الأوابد في الخلاء أو تتمتع بها الطير في الهواء، وعلتها أنها حرية مصدرها قلة المنازعة عليها لا قوة المبادئ التي تدعمها وتحميها، فليست هي حقًّا من الحقوق ولكنها مال همل مباح؛ لقلة الراغبين فيه، وغيبة المنتفعين بالعدوان عليه.

أما أن الحرية بهذا المعنى أو بغيره كانت حالة مألوفة في الجزيرة العربية على اختلاف حكوماتها فذلك وهم من أوهام التعجل في النظر إلى عوارض التاريخ.

إذ الواقع أن الجزيرة العربية عرفت قبل الإسلام ضروبًا من الطغيان والاستبداد لا تقل عن ضروبه المشهورة التي عرفت في الشعوب الأخرى، وأن قبائل من العرب الحاضرة والبادية قد سادها ملوك يعتزون بالأمر والنهي بين رعاياهم بغير وازع ولا معترض، ويقيسون عزتهم بمبلغ اقتدارهم على إذلال غيرهم واستطالتهم على من يدعي العزة سواهم، وليس أكثر من روايات هذه العزة الحمقاء أو العزة العمياء، في كتب الأخبار والأمثال.

قيل في أسباب المثل القائل: «لا حُرَّ بوادي عوف» إنه يقهر من حل بواديه فكل من فيه كالعبد له لطاعتهم إياه.

وقيل في أسباب المثل القائل: «أعز من كُليب وائل» إنه بلغ من عزه أنه كان يحمي الكلأ فلا يقرب حماه، ويجير الصيد فلا يهاج، ويمر بالروضة تعجبه أو بالغدير يرتضيه فيرمي عنده بكليب، ثم ينادي بين القوم أنه حيث بلغ عواؤه كان حمى لا يرعى ... وكان من عزه لا يتكلم أحد في مجلسه ولا يحتبي أحد عنده، ولذلك قال أخوه مهلهل بعد موته:

نُبئت أن النار بعدك أوقدت واستبَّ بعدك يا كليب المجلس
وتكلموا في أمر كل عظيمة لو كنت شاهد أمرهم لم ينبسوا

وفي تاريخ عبيد بن الأبرص من شعراء المعلقات مثلان بارزان على السطوة الغاشمة التي كان الملوك يفرضونها على رعاياهم فيسمى بعضهم بعبيد العصا كما سمي قوم الشاعر بنو أسد، وتستباح الدماء البريئة لنزوة من نزوات التجبر والاستخفاف.

قيل إن حجر بن الحارث كانت له إتاوة على بني أسد فثقلت وطأتها عليهم فامتنعوا عن أدائها، وضربوا جباته ورسله، فأقبل إليهم في كتيبة من جنده فاستباح أحياءهم وأخذ أموالهم واعتقل سرواتهم فجعل يقتلهم بالعصا ويأنف أن يقتلهم بالسيف، وفرق جمعهم وأجلاهم عن أرضهم، فسموا من أجل ذلك بعبيد العصا، ووقف شاعرهم «عبيد بن الأبرص» يستشفع فيهم فقال:

يا عين فابكي ما بني أسد فهم أهل الندامه

إلى أن يقول:

ومنعتهم نجدًا فقد حلوا على وجل تهامه
إما تركت تركت عفـ ـوًا أو قتلت فلا ملامه
أنت المملك فوقهم وهم العبيد إلى القيامه

ذلوا لسوطك مثلما　　ذل الأشيقر ذو الخزامه

أما المثل الآخر من حياة عبيد بن الأبرص فهو قصة وفاته بأمر المنذر بن ماء السماء أشهر الملوك اللخميين؛ لأنه قدم عليه في يوم بؤسه فقال له: لا بدَّ من الموت ولو عرض لي أبي في هذا اليوم لم أجد بدًّا من ذبحه.

وقصة يوم البؤس لذاتها مثل آخر من أمثلة الغشم والتجبر على المحكومين، فإن المنذر بن ماء السماء كان قد جعل له يوم بؤس ويوم نعيم؛ لأنه قتل نديميه في سكرة من سكراته ثم ندم، وبنى لهما قبرين وجعل لنفسه يومين في كل سنة: يوم البؤس ويوم النعيم، فمن طلع عليه يوم نعيمه أعطاه مائة من الإبل، ومن طلع عليه يوم بؤسه أعطاه رأس ظربان وأمر به فذبح وطلي بدمه القبران، وكان من قدر عبيد بن الأبرص أنه كان أول طالع عليه في يوم البؤس فشق عليه أن يحين أجله على يديه، ولكنه قتله وأكرمه بتخييره في قتلة من ثلاث قتلات، ولا خير فيها — كما قال عبيد — لمرتاد.

وكان عمرو بن هند يخاطب الناس من وراء ستور، وأمه هي التي رفعت مكان الشاعر الحارث بن حلزة عنده — على رفعة قدره في قومه — لأنها أعجبت بشعره فقالت لابنها: ما رأيت كاليوم قط رجلًا يقول مثل هذا القول ويكلم من وراء سبعة ستور، فما زال الملك يأمر برفع ستر بعد ستر حتى أدنى الشاعر وأطعمه في جفنته وأسلمه سبعين أسيرًا من بني بكر جزت نواصيهم إذلالًا لهم وإعزازًا للشاعر المرضي عنه.

وأم عمرو هذه هي التي استكبر أن يوجد في نساء العرب من تأنف من خدمتها، فقال ذات يوم لندمائه: هل تعلمون أحدًا من العرب تأنف أمه من خدمة أمي؟ فقالوا: نعم! عمرو بن كلثوم، فسأل: ولم؟ قالوا: لأن أباها مهلهل بن ربيعة، وعمها كليب بن وائل، وبعلها كلثوم بن مالك، وابنها عمرو بن كلثوم، فأرسل الملك إلى الشاعر الرئيس في قومه يستزيره ويسأله أن يزير أمه أمه، وأمر برواقه فضرب فيما بين الحيرة والفرات، وأرسل إلى وجوه أهل مملكته فحضروا، وأمر أمه أن تنحي الخدم إذا دعا بالطُّرف وتستخدم ليلى أم عمرو بن كلثوم، ثم دعا بمائدة ودعا بالطرف، فقالت هند: ناوليني يا ليلى ذلك الطبق، فقالت ليلى: لتقم صاحبة الحاجة إلى حاجتها، فأعادت عليها وألحت، فصاحت ليلى: واذلاه يا لتغلب! وسمعها ابنها فثارت ثورته ووثب إلى سيف معلق بالرواق فضرب به رأس الملك، ونادى في بني تغلب فانتهبوا ما في الرواق، وساقوا نجائبه، وساروا نحو الجزيرة، ونظم عمرو قصيدته التي يقول فيها:

بأي مشيئة عمرو بن هند نكون لخلفكم فيها قطينا
تهددنا وتوعدنا، رويدًا متى كنا لأمك مقتوينا

أي خدمة ... والمقتوون هم خدم الملوك خاصة أو عامة الخدم من الرجال والنساء.

وأفحش من هذا كله في باب الاجتراء على الظلم ما روي عن حكم عمليق ملك طسم وجديس، وأنه أمر ألا تُزف فتاة من جديس إلى أهلها قبل أن تزف إليه، وأن فتاة تسمى عفيرة مثل بها الملك فاستثارت قومها قائلة:

أيجمل ما يؤتى إلى فتياتكم وأنتم رجال فيكم عدد الرمل

إلى قولها في هذه الرواية:

وإن أنتم لم تغضبوا بعد هذه فكونوا نساء لا تعاب من الكحل
ودونكم طيب العروس فإنما خلقتم لأثواب العروس وللنسل
فبعدًا وسحقًا للذي ليس دافعًا ويختال يمشي بيننا مشية الفحل

وكانت في جزيرة العرب ممالك أقوى من هذه الممالك الصغيرة قامت في جنوبها وشمالها فجمعت في وقت واحد بين أسوأ أنواع الحكم المطلق وحكم الأقطاع، ولم تعرف شيئًا من الديمقراطية العملية ولا من الديمقراطية النظرية التي تقوم على الاعتراف بحقوق الرعية آحادًا وجماعات.

أما حكم الحجاز حيث ظهرت الدعوة المحمدية: فقد كان على نظام المشيخة الأرستقراطية يتقسمه زعماء القبائل بين حامل لواء، أو محكم في قضاء، أو متكفل بحجابة الكعبة أو بالسقاية والرفادة في موسم الحج، إلى غير ذلك من مهام السيادة والرياسة، فكانت الحكومة في جملتها مزيجًا من الثيوقراطية والأوليجاركية، ولم تكن على شبه بالديمقراطية في معنى من معانيها العملية أو النظرية.

وقد ود بعضهم لو ارتقى عرشًا في حماية قياصرة الروم كما ارتقى غيره العروش في حماية الأكاسرة، فذهب عثمان بن الحويرث بن أسد بن عبد العزى بن قصي إلى القسطنطينية، ووفد على قيصر فأحسن وفادته، فرغبه عثمان في إلحاق مكة بدولته

وأغراه «بأن تكون مكة زيادة في ملكه كما ملك كسرى صنعاء» واستجاب قيصر لدعوته، وكتب له كتابًا إلى عظماء قريش على أن يكون ملكًا عليهم في طاعة دولة الروم، ثم جمع عثمان رؤساء معشره وزين لهم العمل بأمر قيصر قائلًا: «يا قوم، إن قيصر قد علمتم أنكم ببلاده وما تصيبون من التجارة في كنفه، وقد ملكني عليكم وأنا ابن عمكم وأحدكم، وإنما آخذ منكم الجراب من القرظ والعكة من السمن والأوهاب فأجمع ذلك ثم أبعث به إليه، وأنا أخاف إن أبيتم ذلك أن يمنع منكم الشام فلا تتجروا به وينقطع مرفقكم منه ...» فخاف القوم قيصر، وأشفقوا من إغلاق متاجر الشام في وجوههم، فعاهدوا عثمان على الملك، وأوشكوا أن يعقدوا التاج على رأسه، لولا صائح منهم — هو ابن عمه زمعة الأسود بن المطلب — علم بالأمر فنفس عليه سلطانه، واعترض سادة قريش وهم في الطواف فأثارهم على هذا الملك الذي لا عهد لهم به، فانقلبوا عليه، ويئس عثمان منهم فعاد إلى قيصر يشكوهم، وكبر على قيصر أن يعصيه شرذمة من أهل الصحراء فأرسل صاحبهم إلى ملك الغساسنة وأمره أن يحبس له كل من أشار بحبسه من تجار العرب بالشام، وتعاظم الخطب على سادة قريش، وعلموا أنهم لا قبل لهم بسلطان قيصر في بلاده، ولا صبر لهم على سيادة واحد منهم بينهم، فاحتالوا حتى قتلوا صاحبهم مسمومًا، وشغل قيصر عن الحجاز وأهله بمتاعب دولته، حتى تجدد ذكره بعد قرن كامل من ذلك التاريخ بانتشار الدعوة المحمدية.

فلم يكن سخط القوم على السلطان المطلق غيرة على حق ولا إيمانًا بالحرية الشعبية، ولكنه كان سخط النظراء يتنافسون بينهم على الملك كما يتنافسون على غيره من المغانم والحظوظ.

ولا يفوتنا أن الروايات التي أجملناها فيما تقدم عن عسف الملوك والأمراء لم تخل من إضافات القصة والخيال كجميع روايات التاريخ القديم في الأمم التي حفظت تاريخها بالتلقين والإسناد، ولكننا نثبتها ونعول عليها؛ لأن الفكرة هنا أبلغ من الخبر، وأصدق من وثائق الأوراق، فلو لم تكن فكرتهم الغالبة عن الحكم أنه عزة وخيلاء لا تكملان لصاحبهما بغير إذلال الأعزاء، وتمحل الذرائع للعتو والإيذاء، لما تواترت أنباء الملوك على هذه الوتيرة في كل ما جاءنا من أخبار الجزيرة القديمة من قبيل القصة أو التاريخ.

على أن وصفًا من الأوصاف هنا، واسمًا من الأسماء هناك، قد يكشفان من الحقائق ما يقصر عنه التاريخ كما تقصر عنه القصة، فمن أسمائهم الشائعة اسم «ظالم» وحامله الأشهر ظالم المري أبو الحارث الذي أطلق فتنة القبائل في يوم رحرحان.

ومن معايبهم كما قال النجاشي في هجاء قوم إنهم يعجزون عن الظلم:

قبيلته لا يغدرون بذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل

ومن مفاخر ملوكهم أنهم مرهوبون مخوفون، فكان النعمان يعجب بقول النابغة في الاعتذار إليه:

وعيرتني بنو ذبيان خشيته وهل عليَّ بأن أخشاه من عار؟

ولا نهاية لأمثال هذه الصفات، وأمثال تلك الأسماء.

ومن الجائز أن يخطر على البال في هذا السياق أن معظم من ذكرناهم من الطغاة ساءت عقباهم، وثار عليهم أعداؤهم ونظراؤهم، ولكنها على التحقيق ثورة النزاع على العزة، وليست ثورة الدفاع عن الحرية وحقوق الرعية، فلم يكن بين الغالب والمغلوب خلاف في شرعة الحكم أو حق الحاكم أو معنى العزة التي يستطيل بها المتنافسون، وليس أبعد من الفرق بين ثائر على الحاكم؛ لأنه يدعي مثل عزه وطغيانه، وثائر عليه؛ لأنه ينكر فعاله ولا يؤمن بحقه في السيطرة والجبروت، فغاية الأمر أنه نزاع بين أعزاء لا رأي فيه للأتباع والأولياء، بل لعلهم كانوا يفخرون بغضب الغاضب الذي يخف إليه أتباعه وأولياؤه ولا يسألونه فيم غضب، ومن قبيل ذلك ما يقال عن مالك بن مسمع وعن كثيرين غيره من سادة العرب، فقد سأل عبد الملك بن مروان روح بن زنباع عن مبلغ عزه، فقال: لو غضب مالك لغضب معه مائة ألف سيف لا يسأله واحد منهم لم غضبت! فقال عبد الملك: هذا والله السؤدد!

أما إذا تركنا جانب الحكم إلى جانب المقامات الاجتماعية فلا نحسب أن التفاوت بين ترف الأغنياء وشظف الفقراء قد بلغ في مجتمع قط فوق مبلغه في المجتمعات العربية، ولم يكن التفاوت مقصورًا على ترف المعيشة وشظفها؛ بل كان شاملًا لمقام الرجل، وقيمة رأيه بين خاصة قومه وعامتهم، وفي كلام عروة بن الورد مثل من أمثلة لا تحصى من هذا القبيل حيث يقول:

ذريني للغنى أسعى فإني رأيت الناس شرهم الفقير
وأهونهم وأحقرهم لديهم وإن أمسى له نسب وخير

ويُقصى في الندي وتزدريه حليلته وينهره الصغير
ويُلفى ذو الغنى وله جلال يكاد فؤاد صاحبه يطير
قليل ذنبه والذنب جم ولكن للغنى رب غفور

وعروة هذا هو الذي كاد أن يخلق في الجاهلية نوعًا من الاشتراكية أو الشيوعية، فلقبوه بعروة الصعاليك؛ لأنه كان يجمعهم وينفق عليهم من أسلابه وغنائمه أو يقودهم إلى الغارات التي يمون نفسه ويمونهم من أسلابها وغنائمها.

فمن الوهم أن يقال إن الديمقراطية كانت حالة مألوفة في جزيرة العرب على عهد الجاهلية، فإن العرب الجاهليين قد اختبروا الحكومات المختلفة على أنواعها من حكومة الفرد إلى حكومة الإقطاع إلى حكومة المشيخة إلى الحكومة العسكرية، ويدل على أنها كلها كانت حكومات مفروضة ولم تكن مختارة أن الجمهورية هي النظام الوحيد الذي لم يعرف في عهد الجاهلية، وليس يقدح في هذه الحقيقة أن بعض القبائل كانت تختار لها رئيسًا من غير أبنائها حسمًا للنزاع بين رؤسائها، فإن الرؤساء هم أصحاب الاختيار في هذه الحالة منعًا للتنافس بينهم على الحكم كما قدمنا، وكانوا يسمون الرئيس المختار ملكًا، ويقبلون منه ومن وارثيه كل سلطان الملك المطلق في حكومته كما حدث في بني أسد، فلا مشابهة بين هذا النظام ونظام الحكومة المختارة الذي قررته الدساتير العصرية وما سبقها من قبيلها.

نعم، إن القبائل من البادية عاشت في جوف الصحراء معيشة الحرية والطلاقة بعيدًا من متناول الحكومات الساحلية أو الحكومات الداخلية في بعض الأحايين، ولكنها حرية لم تنعم بها؛ لأن أحدًا أرادها وشرع مبادئها؛ بل نعمت بها لأن أحدًا لم يرد منعها ولم تكن لأحد مصلحة في تقييدها والاعتراض عليها، فهي حرية واقعية غير مقصودة، وليست بالحرية الفكرية المقصودة على مبادئها المقررة، وقد تقدم أن الفرد لم يكن له حساب في أشد هذه القبائل بداوة وأوسعها حرية؛ إذ كانت القبيلة كلها هي مناط الحقوق والواجبات في مسائل الرعاية والقصاص والخصومات على الإجمال، ولا معنى للديمقراطية بغير مبادئ الحرية الفردية أو التبعة الفردية على التعبير الأصح؛ إذ كانت التبعات هي مرجع المحاسبة بين الحاكمين والمحكومين.

ومؤدى ما تقدم أن الديمقراطية الإسلامية جاءت مع الإسلام، ولم تسبقها الديمقراطية العربية كما توهمها أناس من المستشرقين وكتاب التاريخ من الأوربيين، وفضل الإسلام في تقرير ديمقراطيته فضل غير مسبوق.

حكومات الدول في عهد الدَّعوة المحمدية

ونتحول من الحكومات العربية إلى حكومات الأمم التي يصح أن تسمى دولًا في عهد الدعوة المحمدية، وهي دولة الفرس ودولة الروم ودولة الحبشة التي كانت تسلم لدولة الروم بشيء من الإشراف في بعض الأحوال.

ولم تكن دولة من تلك الدول تساس بنظام ديمقراطي أو تؤمن بالمبادئ الديمقراطية في ذلك الحين.

فالدولة الفارسية كان يحكمها ملك الملوك أو «شاهنشاه» يساعده القضاة وولاة الأحكام من الموابذة أو كبار الكهنة المجوس، وكان «الشاهنشاه» يتحرى النسب والحسب في اختيار الرؤساء لمناصب بلاده، ويتحراهما كذلك في اختيارهم للبلاد الأجنبية التي يحكمها ويتولاها ببعض الحماية كما نعرفها في مصطلحات السياسة العصرية.

جاء في الكلام على عويف بن معاوية الفزاري من كتاب الأغاني: أن كسرى سأل النعمان: هل في العرب قبيلة تتشرف على قبيلة؟ قال: نعم. فسأله: بأي شيء؟ قال: من كان له ثلاثة آباء متوالية رؤساء، ثم اتصل ذلك بكمال الرابع فالبيت قبيلته، وطلب كسرى هذا الشرط فلم يجده إلا في آل حذيفة بن بدر الفزاري وآل حاجب بن زرارة وآل قيس بن عاصم من بني تميم وآل ذي الجدين بيت شيبان وآل الأشعث بن قيس من كندة، فجمع هذا الرهط ومن تبعهم من عشائرهم وأقعد الحكام العدول، ثم قال بعد أن استمع لهم: كلهم سيد يصلح لموضعه ...

وكانت الفواصل بين الطبقات على أشدها، فكان لذوي الأنساب مناصب محفوظة بغير عمل، وكان الشعب بين طبقة الكهان وطبقة القادة خليطًا من التجار والصناع والفلاحين والفعلة محرومين من كل حق في وظائف الحكومة، ولم تكن للدولة شريعة

مرعية غير شريعة العرف وما يأمر به الملوك والأمراء، ويستشيرون فيه الموابذة غير مقيدين بالمشورة ولا بالاستشارة.

أما دولة الروم الشرقية فقد بلغت القرن السادس للميلاد وهي مضرب المثل بالحكم المطلق، وقد أراد أناس من خصوم معاوية بن أبي سفيان أن يعيبوا توريثه الخلافة، فقالوا: إنه يريد أن يجعلها «هرقلية» … كأنهم لا يعرفون مثلًا أدل عليه من المثل القائم في دولة الروم.

وكان قسطنطين قد ألغى مناصب وكلاء الشعب المعروفين باسم «التربيون» وهم أناس ينوبون عن القبائل، وينسبون إليها من كلمة «ترايب» Tribe أي القبيلة، وكان من حقهم أن يتلقوا المظالم والشكايات، ويعترضوا على الأوامر التي تجحف بحقوق الدهماء.

وجاء جستنيان فجمع القوانين وأبطل سلطان مجلس الشيوخ، واستقرت أوضاع الطبقات في عهده كما كانت من قبل على طبقة الملاك أصحاب الأرض وطبقة القادة والجند وطبقة العامة من الزراع والصناع، وأصبح من مزايا الطبقة العليا أنها تستمتع بالحقوق ولا تلتزم بالتكاليف، وقد أعفيت فعلًا من الضرائب والمكوس، وضوعفت من أجل ذلك ضرائب الطوائف العامة، فبيع الأحرار أحيانًا للوفاء بما تراكم عليهم من بقايا المطالب الحكومية في السنوات الخالية، وكان الإعفاء فعلًا من الضرائب لا يعفي الطبقة العليا من طلبها «شرعًا» على حسب الهوى، أو من المصادرة بذريعة من ذرائع السياسة التي لا تدخل في حساب.

وكانت الحبشة — كما هي اليوم — عشائر يحكمها أمراؤها وعلى رأسهم النجاشي أمير الأمراء أو ملك الملوك تشبهًا بالشاهنشاه، وقد دان النجاسي ومن حوله باليهودية، واتخذوا الشريعة الموسوية قانونًا للجزاء والمعاملة كما جاءت في العهد القديم، ثم دان الحاكمون بالمسيحية في أوائل القرن الرابع للميلاد، فبقي القضاء موسويًّا، وجرت مراسم العبادة في الهياكل مسيحية مع بعض التحريف الذي تسرب إليها من بقايا الوثنية، وتعددت مراجع الرعية في شئون الحكم والحكمة فاشتدت حيرتهم بين الحاكم والحكيم والكاهن والرئيس؛ إذ كان الحكيم «الوثني» يحكم ويطبب ويدفع أذى الأرواح والشياطين بالسحر والعزائم، فلما طرأت عليهم الكهانة أخذت شيئًا من رئاسة الدين، وشيئًا من رئاسة الحكمة والطب؛ بل شيئًا من رئاسة الحكم والتحقيق، ولا تزال عندهم إلى اليوم طائفة اللباشين أو العرافين يستعان بها بين الشعب على تحقيق الجرائم والسرقات، ويغلب على اللباشي أن يعتمد على صبي لم يبلغ الحلم؛ لأنهم يعتقدون أن الصبي في

هذه السن بريءٌ من وضر الشهوات وأهواء الخصومات، فإذا استدعي اللباشي لكشف جريمة أو سرقة سقى صبيه قدحًا من اللبن مشوبًا ببعض العقاقير، وتلا عليه عزائمه ورقاه حتى يغيب عن وعيه وينطلق إلى المكان الذي اختبأ فيه السارق أو المسروق أو اختبأ فيه طلبة القضاء كائنًا ما كان.

وقد روى المسلمون الذين هاجروا إلى الحبشة على عهد النبي — عليه السلام — كثيرًا من أعمال هؤلاء السحرة والعرافين، وظل الحكم معتمدًا عليهم في مراجع الحكومة إلى زمن قريب حتى عصرنا الحاضر، وكان ملوكهم العقلاء يتولون القضاء بأنفسهم، ويحاولون جهدهم أن ينزهوه من بقايا العرافة واللباشة كما كان يفعل منليك الثاني أشهر النجاشيين في القرن العشرين. فكان قاضيًّا وأميرًا وقائدًا في وقت واحد، وكذلك كان النجاشيون في القرن السادس للميلاد حين ظهور الدعوة المحمدية، فلم تكن ديمقراطية الحكم معروفة عملًا ولا نظرًا في الدولة الحبشية القديمة، وكان صلاح الحكم فيها صلاح أفراد الحاكمين، فمن طغى فالحكومة في عهده مستبدة، ومن عدل فالحكومة في عهده تنصف المحكومين إنصاف العرف الغالب والعادة المرعية.

وقد كانت مصر من أشهر البلاد في أيام الدعوة المحمدية، ولكن حكومتها لم تكن لأهلها في تلك الفترة، فيقال عن حكومتها ما يقال عن الروم أو يقال عن الفرس؛ لأنها كانت تتبع هؤلاء تارة وهؤلاء تارة أخرى، وقد غبرت تلك الفترة كلها بين مصر وبلاد العرب وفارس والروم والحبشة، وليس للديمقراطية معنى مفهوم ولا لفظ مذكور.

الديمقراطية الإنسانية

نستطيع بعد الفصول المتقدمة أن نقرر أن شريعة الإسلام كانت أسبق الشرائع إلى تقرير الديمقراطية الإنسانية، وهي الديمقراطية التي يكسبها الإنسان؛ لأنها حق له يخوله أن يختار حكومته، وليست حيلة من حيل الحكم لاتقاء شر أو حسم فتنة، ولا هي إجراء من إجراءات التدبير تعمد إليها الحكومات؛ لتيسير الطاعة والانتفاع بخدمات العاملين وأصحاب الأجور.

وتقوم الديمقراطية الإسلامية — بهذه الصفة — على أربعة أسس لا تقوم ديمقراطية كائنة ما كانت على غيرها، وهي: (١) المسئولية الفردية و(٢) عموم الحقوق وتساويها بين الناس و(٣) وجوب الشورى على ولاة الأمور و(٤) التضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات.

هذه الأسس كلها أظهر ما تكون في القرآن الحكيم، وفي الأحاديث النبوية، وفي التقاليد المأثورة عن عظماء الخلفاء.

فالمسئولية الفردية مقررة في الإسلام على نحو صريح، وبآيات متكررة تحيط بأنواع المسئولية من جميع الوجوه.

فلا يحاسب إنسان بذنب إنسان ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾.

ولا يحاسب إنسان بذنب آبائه وأجداده أو بذنب وقع قبل ميلاده: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ۖ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ ۖ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

ولا يحاسب إنسان بغير عمله: ﴿وَأَن لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إلا مَا سَعَىٰ﴾ ... و﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ ... و﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ ... ﴿ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾.

ومن تفصيل المسئولية في كل شيء قوله عليه السلام: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته: الإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته …»

أما عموم الحقوق: فالقرآن صريح في مساواة النسب ومساواة العمل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

وكلمة التقوى كما جاء في غير هذا الفصل تشمل المسئوليات جميعًا؛ لأنها تشمل كل ما يطالب الإنسان بأن يتقيه، ويسأل عنه إذا وقع فيه.

وسواء في الدنيا أو الأخرى لا تغني الأنساب شيئًا عن الإنسان: ﴿فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾.

وفي الأحاديث النبوية تفصيل لكل معنى من المعاني، فمنها قوله — عليه السلام — وقد أخذ يذكر الأقربين الأقرب فالأقرب إلى الأعمام والبنين: «يا معشر قريش! اشتروا أنفسكم، لا أغني عنكم من الله شيئًا، يا بني عبد مناف! لا أغني عنكم من الله شيئًا، يا عباس بن عبد المطلب! لا أغني عنك من الله شيئًا، يا فاطمة بنت محمد! سليني ما شئت من مالي، لا أغني عنك من الله شيئًا.»

وفي حديث بهذا المعنى: «يا عباس ويا صفية عمي النبي، ويا فاطمة بنت محمد! إني لست أغني عنكم من الله شيئًا، لي عملي ولكم عملكم.»

والنبي — صلوات الله عليه — هو القائل إنه: «لا فضل لعربي على أعجمي ولا لقرشي على حبشي إلا بالتقوى.»

وقد سمع — عليه السلام — أبا ذر الغفاري يقول: يابن السوداء، فغضب وقال: «طف الصاع، طف الصاع، ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل إلا بالتقوى أو بعمل صالح …»

وقد وضحت التسوية بين الناس في الدعوة من قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ … فليس الإسلام دعوة مقصورة على جنس من الأجناس ولا على عصبة من عصب السلالة؛ بل هذه العصبة كانت أبغض شيء إلى صاحب الدعوة كما قال في كثير من الأحاديث.

أما الحكم بالشورى: فالقرآن الكريم صريح في وجوبه، وليس بعد إيجابه على النبي إعفاء منه لوالٍ من الولاة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ … ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ

فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾، وقد رويت مسائل شتى من مسائل السلم والحرب استعان فيها النبي بآراء أصحابه وعمل بها على خلاف ما ارتآه.

ومن تمام المسئولية الفردية تكافل الأمة في المسئولية العامة، فإن الأمة قد تصاب جميعًا بضرر جناه عليها بعض أبنائها، فمن حق كل فرد أن يدفع الشر عن نفسه وعن غيره: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾، وعلى كل فرد أن يبذل في دفع الشر جهد ما يستطيع: و﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلا وُسْعَهَا﴾ ولكنه قد يصاب بضلال غيره عملًا ولا يحاسب عليه شرعًا: ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَل إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾.

هذه هي الأسس التي لا تقوم الديمقراطية على غيرها في بيئة من البيئات، وإذا علمنا من شأن أمة أنها تؤمن بالمسئولية الفردية والمساواة، وترفض الاستبداد بالرأي في الحكومة، وتتواصى بدفع الشر متكافلة في دفعه فلا يعنينا ما تسمى به في مصطلحات السياسة الحاضرة أو الغابرة؛ لأنها أفضل الحكومات سواء عرفت باسم الديمقراطية أو بغيرها من الأسماء.

على أن التعاون بالآراء خاصة من خواص الديمقراطية الإسلامية جديرة بالتفصيل في غير هذا الموضع؛ لأنها أصل من الأصول الاجتماعية التي لا تأتي عرضًا، ولا تنحصر في شئون السياسة دون غيرها، ولهذا سنفردها بالكلام في باب الديمقراطية الاجتماعية، ونذكرها هنا لأننا نذكر الديمقراطية الإنسانية، ومتى كانت المسئولية الفردية حقًّا للإنسان لا يأخذه من حاكم ولا يقصد به تيسير الحكم وكفى فالتعاون بالنصيحة على الخدمة العامة هو حق الإنسان على الإنسان، وواجبه لإخوانه في كل مجتمع يعطيه حريته ومسئوليته، ولا ينفرد فيه بالمنافع أو الأضرار.

وفضل الديمقراطية الإنسانية على الديمقراطية عامة أنها لم تشرع إجابة لطلب أو خوفًا من غضب؛ بل شرعت وهي تغضب الأقوياء ولم يطلبها الضعفاء، وقد كان ضعفاء الأمم يثورون على الظلم كما يثور الحيوان الحبيس أو الحيوان الجائع أو الحيوان المضروب، ولكن الضعيف لا يثور؛ لأنه يطلب حقًّا توجبه له كرامته الإنسانية، ولعله لو تمكن في مكان الأقوياء لم يحسب أنه يغضب حقًّا أو يغض من كرامة حين يقسو على الضعيف المخذول، وكان أقوياء المشركين خاصة لا يحسبون للضمير الإنساني كرامة وهم ينتزعون ديون الربا من أرزاق الفقراء والأجراء، وكانت «المساعاة» وسيلة مشروعة عندهم في استقضاء ديونهم، وهي تجيز لهم أن يدفعوا بزوجة المدين أو بنته إلى البغاء؛ لتؤدي لهم القرض بثمن العرض، وتجيز لهم أن يسخروا المدينين فيما يشاءون كما كان

ذلك جائزًا في شريعة الرومان الأقدمين، فإذا جاءتهم الديمقراطية الإسلامية بالكرامة الإنسانية إيمانًا بالحق وكفرًا بسلطان المال والقوة فجدير بها أن تسمى «الديمقراطية الإنسانية» لأنها تقيم الحرية على حق الإنسان الذي لم يكن له حق ولا قوة، ولا تشرع الحرية والمسئولية ضرورة لا محيص عنها كما شرعتها من قبلها حكومات الأقدمين.

حكومة الكون

عقيدة الإنسان ميزان أخلاقه وعنوان آرائه في الحق والعدل والمعاملة المثلى والحكومة الصالحة، ولم نعهد في أمة من الأمم قط أنها ارتقت بالمثل الأعلى في العدل والصلاح إلى طبقة أعلى مما تعتقده في الرب الذي تعبده، وتأخذ نفسها بإطاعة أمره وانتظار رضوانه، وقد اطردت هذه الظاهرة من العصور الفطرية الأولى إلى العصر الأخير الذي بلغت فيه حضارة الإنسان غاية مداها، فلما كان الإنسان مؤمنًا بالعفاريت والأشباح يعبدها، ويطلب رضاها، ويتشفع إليها بالذبائح والقرابين كانت معيشته بين عشيرته والغرباء عنه معيشة العفريت الذي يتمرد تارة ويراض على الهدوء تارة أخرى، وكان يحسب عمل العفريت الذي يسطو على الناس أو يتسلل إليهم شيئًا طبيعيًّا لا غرابة فيه ولا ملامة عليه؛ بل كل ما هنالك أنه يدفع بالتعاويذ والرقى، ويتقى بوساطة السحرة والكهنة، وشفاعة الرشوة والهدية.

وقد سجل الباحثون في طبائع البشر هذه الظاهرة، وظنوا أنهم وقفوا منها موقف المراقب الذي لا يخضع لحكمها، ولكننا إذا نظرنا إلى آراء الفلاسفة الذين يضرب بهم المثل في قوة التفكير والخلاص من شوائب الخيال وجدناهم أنفسهم مثلًا من الأمثلة التي تثبت تلك الظاهرة وتكررها، فكان فلاسفة الألمان يقولون بالإرادة كأنها هي الصفة الغالبة في نواميس الكون، ويقرون للحكومة بالحق ولا يدينونها بالواجب، وكان أشهر القائلين بأن الإله غير مطلق الإرادة أناسًا من فلاسفة الإنجليز، وليس من مجرد المصادفات كما قلنا في كتابنا «الله» أن تبدأ هذه النزعة الفلسفية في البلاد الإنجليزية التي يقال عنها إن وظيفة الملك فيها وظيفة اسمية، وإن حامل التاج هناك لا يتعرض لسياسة حكومته إلا بمقدار ما يدعوه رعاياه، وليس من محض المصادفات أن يكون البادئ بها هو جون ستيوارت ميل صاحب المراجع المعتمدة في مباحث الحكومة النيابية ومباحث الحرية

والدستور وصاحب الوظيفة التي تخلى عنها حين آلت إدارتها إلى سيطرة الحكومة البريطانية.

والثابت على كل حال من تواريخ العقائد والشرائع والأنظمة الحكومية أن الناس لم يطلبوا قط نظامًا لحكوماتهم أعلى وأرفع من نظام الكون كله كما يعتقدونه، وهذه الحقيقة تنطبق على المسلم كما تنطبق على غيره، مع فارق واحد فيه كل العبرة وكل الدلالة، فالمعهود في الأمم أن تترقى عقيدتها تبعًا لارتقاء آرائها عن الحكم والحكومة وارتقاء فهمها للنظام والسياسة، ولم يكن هذا شأن المسلم الذي دان بالعقيدة الإسلامية قبل أربعة عشر قرنًا في بلاد لم تعرف الحرية في مبادئ الحكومة وقواعد الدساتير، فإن آراءه عن الحق والنظام والعدل والحرية كانت تابعة لعقيدته الإلهية، ولم تكن سابقة لها، فآمن بإله قادر عادل قبل أن تتمثل له هذه الضوابط في صورة من صور الحكومة الأرضية، وجاءت صورة الحكومة الكونية كما يوجبها عليه اعتقاده مثلًا أعلى للحكم الذي لا جنف فيه ولا حيد عن الشريعة، أو مثلًا أعلى للحكومة الديمقراطية كما ينبغي أن تكون.

المسلم يؤمن بإله قادر على كل شيء فعال لما يريد، ويسبق إلى الظن من هذه الصفة العامة أن الإله الذي يتصف بها حاكم بغير قانون، وأن الحكومة الأرضية التي تقتدي بهذه الحكومة الكونية لا تكون إلا حكومة استبداد وانطلاق من القوانين، ولكن الواقع أن المسلم الذي يدين بهذه الصلة الإلهية يدين معها بالسنن التي لا تتبدل ولا تتحول، وقد تكررت الإشارة إلى هذه السنن في القرآن الكريم مرات متعددات في شتى المناسبات، ومنها: ﴿سُنَّةَ اللهِ فِي الذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا﴾ ...

ومنها: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْوِيلًا﴾ ...

ومنها: ﴿فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ﴾ ...

ومنها: ﴿وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾ ...

إلى أمثال هذه الآيات التي تذكر السنة تارة بهذا اللفظ، وتارة بما في معناه من الألفاظ والعبارات.

فالحكومة الكونية في اعتقاد المسلم حكومة ذات قوانين، وليست بالحكومة الفوضى، ولا بالحكومة التي تجري على الهوى، وهي على ذلك لا تدين أحدًا بحكم من الأحكام من غير نذير وبغير تبليغ مبين:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.
﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾.
﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾.

ومع اعتقاد المسلم أن سنة الله غالبة على كل شيء يعتقد أيضًا أن الإنسان عامل من عوامل سنن الله، وأنه ليس بعالة على الكون ولا لغوًا فيه ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

ولم ينف القرآن صفة عن الله كما نفى عنه — جل وعلا — صفة الظلم خاصة، ولم يرو حديث قوم هلكوا بآفة أشنع من آفة الظلم، ولا سيما ظلم الضعفاء.

وهذه بعض الآيات الكثيرة التي تنفي الظلم عن الله، وتنزهه عن طغيان السلطان، وهو أكبر سلطان، والله أكبر على لسان المسلم وفي ضميره عند كل مفتتح وبعد كل ختام.

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾.
﴿وَمَا أَنَا بِظَلامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾.
﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾.
﴿إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾.
﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾.
﴿إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾.

وتقترن هذه الآيات في ثنايا الكتاب الكريم كله بآيات العبر والعظات التي تسوق للناس أنباء الأمم التي أهلكها الظلم، والجبابرة الذين دكت عروشهم وعفت آثارهم؛ لأنهم كانوا ظالمين.

هذه هي الحكومة الكونية في عقيدة المسلم: حاكم الكون هو خالقه فهو القادر على كل شيء والفعال لما يريد، ولكنها حكومة لها سنن وشرائع ومبلغون ومنذرون، ولها حجة قائمة وبرهان مبين، وكلُّ إنسانٍ فيها مسئول عن عمله ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، ﴿وَكُل إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا * اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾.

ولا يكفي أن يكون البلاغ قائمًا، والنذير سابقًا، والسنة جارية لا تتبدل ولا تتحول؛ بل يعلم المسئول ذنبه بنفسه، ويعلم بماذا يدان، ولأي شيء يدان، ويبدأ كل عمل وكل خطوة وكل حساب «بسم الله الرحمن الرحيم».

إذا آمن الإنسان بحكومة الكون على هذا المثال استحى أن يدين لمخلوق مثله بحق أكبر من هذا الحق أو يدين مخلوقًا مثله بطاعة أكبر من هذه الطاعة، ورفض الظلم في أطواء ضميره قبل أن يرفضه في مشهود عمله ومسموع قوله، وجاءته الديمقراطية عفوًا ما لم يدفعها عن ضميره ويدفعها بيديه.

كلمة الحكم

وكلمة الحكم كما وردت في مواقعها من القرآن الكريم، دليل آخر على تمكن الحرية الديمقراطية من العقيدة الإسلامية.

فحكومة الكون صورة للحكومة المثلى في هذه العقيدة، وهي حكومة تجري على سنة وتقوم على حجة وتقدم البلاغ قبل الحساب.

أما كلمة الحكم فقد وردت في آيات من القرآن الكريم تعد بالعشرات، ودلت في مواقعها المتعددة على أن مسألة الحكم المنصف مسألة أساسية جوهرية في العقيدة الإسلامية، وليست بالمسألة العرضية التي يشار إليها مرة هنا ومرة هناك، مضافة إلى غيرها من الدواعي والمناسبات.

فما من خلاف يدعو إلى حل إلا كان له حكم، وكان حكمه فاصلًا بين الحق والباطل، وهذه طائفة من الآيات التي أشارت إلى الحكم والتحكيم في أمور الدين والدنيا.

﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾.

﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾.

﴿وَأَنتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾.

﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾.

﴿فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ﴾.

﴿قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ ۗ وَرَبُّنَا الرَّحْمَٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾.

﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾.

﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾.

﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾.
﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾.
﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ ۚ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾.
﴿فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾.

هذه الكلمة ومشتقاتها قد وردت في أغراض شتى من شئون الدنيا والدين، ووردت كلمة الحكم بمعنى الحكمة في مواقع عدة، وعنينا في هذا الفصل بالإشارة إلى الكلمة من غير توسع في تفصيل الآيات؛ لأن تكرار الكلمة في المواضع المتعددة كافٍ وحده لبيان أصالة الحكم في العقيدة الإسلامية، وأنها توحي إلى ضمير الإنسان أن وراء كل بغي حكمًا ووراء كل خلاف حكمًا ووراء كل هوى حكمًا، ووراء هذه الأحكام جميعًا حكم الله أحكم الحاكمين وخير الحاكمين.

إن هذه الكلمة كبيرة الدلالة بمعناها وكبيرة الدلالة بتكرارها في مواقعها، فليس الحكم الصالح فضيلة عرضية يحث عليها الدين في مقام الحث على الفضائل المستحبة، ولكنه أساس لا ينفصل عن مسائل الحياة، وملاذ يعاذ به في كل كبيرة وصغيرة، وقضاء يسري في طبائع الأشياء وعلى جميع الأشياء، ولا يتكرر التنويه بالحكم والتحكيم، ويتكرر معه وصف الحكم بالقسط وتحذير الحاكمين من الهوى إلا ليثبت في أعماق الضمير أن هناك «حصانة» للأحياء تجل عن عبث الأهواء وطغيان الأقوياء.

قالت عجوز مرة في عاصمة من عواصم الغرب، وهي تطمئن إلى المصير بينها وبين عاهلها الكبير: «إن في البلد قضاة».

ويؤمن المؤمن بحكومة الكون على هذا المثال فيحق له أن يقول: إن في الكون حكمًا وإن للحكم سنة، وإن قضاء الحق فوق قضاء الأقوياء.

السادة

عرفت السيادة بتعريفات كثيرة، أصحها فيما نرى أن السيادة هي سند الحكم، ويشمل الحكم السياسة والتشريع وولاية الأمور العامة.

ومعنى السند أنه هو المرجع الذي يكسب القانون أو الرئيس حق الطاعة له والعمل بأمره، فليست السيادة هي سلطان الحكم نفسه، ولكنها هي السند الذي يجعل ذلك السلطان حقًّا مسلمًا، ولا يجعله غصبًا ينكره من يدان بطاعته.

ولا يتفق الباحثون من فقهاء النظام السياسي على مصدر واحد للسيادة، ولكنهم متفقون على وجودها ووجوبها، وأن الحكم بغيرها لا يقوم على أساس.

فقديمًا كان الرومان يرجعون إلى القانون الطبيعي، ويتخذونه سندًا للتشريع، ويعنون بالقانون الطبيعي سنن الفطرة التي يلقنها الخلق جميعًا بغير ملقن، ويعملون بها بداهة حين يجتمعون وحين يتفرقون، ولكل أمة أن تتخذ من ذلك القانون ما يلائمها فيصبح قانونًا خاصًّا بها مميزًا من القانون العام، ويتولاها فيها ولاة الأمر، وهم في رومة القديمة قناصلها وشيوخها ووكلاء القبائل الذين كان لهم حق الاعتراض ووقف الأحكام.

وبعد شيوع المسيحية ظهر من شراح النظم الحكومية من ينوط السيادة بالسلطة الدينية قائمًا بها رجال الدين، وظهر منهم من ينوط السيادة بالملوك موكلين بها من قبل الله، وهو ما يسمونه الحكم بالحق الإلهي.

ولم يكن للأمم المحكومة شأن في كل هذا غير طاعة السيد القائم بالأمر فيها، ولكن الفقهاء الذين نشئوا في القرن السادس عشر أدخلوا الرعية في حسابهم فجعلوا السيادة مستمدة من التعاقد بينها وبين رعاتها، ولم يكن ملوك ذلك الزمن يكرهون ذلك التحول في فهم أساس الحكم؛ لأنهم كانوا يتبرمون بالسلطة الدينية، ويلتمسون لحكمهم أساسًا

غير الأساس الذي تفرضه عليهم وعلى رعاياهم، وكان هوبرت لانجيه Hubert Languet أبرز هؤلاء الفقهاء في أواخر القرن السادس عشر، وهو من طائفة «الهوجنوت» أي البروتستانت الفرنسيين، فقرر في الكتاب الذي ينسب إليه على الأرجح، وهو كتاب الحجة على الطغيان Vindiciac contra Tyranos أن كل حكومة تستند إلى عقد بين الله والخلق جميعًا، ويتبعه عقد بين الراعي ورعيته على العمل بأوامر الله ونواهيه، فما لم يكن الحاكم منفذًا للعقد الإلهي، فالعقد الذي بينه وبين المحكومين غير ملزم، ويجوز لهم أن ينسخوه.

وتطورت فكرة السيادة التي تقوم على التعاقد فقررها علماء كثيرون يستند بعضهم إليها لتأييد الحكم المطلق ويستند بعضهم إليها لتأييد الحكومة الدستورية، فكان توماس هوبز الإنجليزي (١٥٨٨–١٦٧٩) يقرر أن السيادة مستمدة من تعاقد بين الناس على اختيار حاكم يتولى أمورهم؛ لأنهم يخشون بعضهم بعضًا لغلبة الشر والعدوان على طباعهم، ولا يحق لهم متى تولى الحاكم أمرهم أن يخرجوا عليه؛ لأن التعاقد يلزمهم ولا يلزمه، إذ لم يكن طرفًا فيه بل كان منفذًا له بناء على التعاقد بينهم.

وكان جون لوك الإنجليزي (١٦٠٣–١٧٠٤) يقرر أن العقد ملزم للحاكم؛ لأن المحكومين طرف فيه والحاكم طرف آخر، وينفي أن الناس مفطورون في حالتهم الطبيعية على الشر والعدوان عاجزون عن محاسبة الحاكم على أخطائه ومظالمه، ولا يرى أنهم نزلوا عن حقوقهم كلها لملوكهم، وإنما نزلوا عن جانب من الحرية؛ ليحفظوا سائر الحقوق.

أما روسو — وقد اشتهر بالعقد الاجتماعي حتى ظن أنه منشئ هذه الفكرة — فعنده أن أفراد الرعية لا ينزلون للحاكم عن حريتهم، ولكنهم ينزلون بعضهم لبعض عنها، ويوكلون الحاكم ليعمل باسمهم على رعاية حقوقهم ومصالحهم.

وتتجدد الآراء عن مصدر السيادة كلما تقدم العلم، وعرفت طبائع الاجتماع، وقام تفسيره على التجارب العملية، فمن أبناء هذا العصر من يرجع إلى القول بالأمر الواقع وحق القوة، ومنهم من يرى أن الدولة تتطور وتتغير فيها مصادر السيادة كلما خرجت من طور إلى طور، وانتقلت من حالة إلى حالة، فليس من الطبيعي أن تقام فيها السيادة على مصدر واحد، وأن يحصر هذا المصدر في صفة واحدة.

وليس في الإسلام ما يقضي بإنكار مذهب من هذه المذاهب في سند هذه السيادة وأساس الحكومة، إلا المذهب الذي يدعي للحاكم سلطة إلهية أو سلطة لا رجعة فيها،

فإن الإسلام يقرر أن النبي بشر ليس له من الأمر شيء، وكان النبي — عليه السلام — ينكر على الوالي أن ينتحل لنفسه ذمة الله، ويقول لمن ولاه أمرًا: «إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فأنت لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا.»

وكان الفاروق — رضي الله عنه — يأبى أن يقال عن رأيه إنه مشيئة الله، وانتهر بعض جلسائه؛ لأنه زعم ذلك فقال: «بئس ما قلت! هذا ما رأى عمر، إن كان صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر … لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة.»

والذي يبدو لنا أن أقرب الأقوال إلى سند السيادة في الإسلام هو الرأي القائل بأنها عقد بين الله والخلق من جهة وعقد بين الراعي والرعية من جهة، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾.

إن تقرير مصدر السيادة ضرورة عظمى تواجه الدولة الإسلامية الناشئة لا محالة في أول تكوينها؛ لأنها تحتاج إلى تقرير حق الطاعة، وما يجوز أو لا يجوز في تطبيق الأحكام أو وقفها وتعديلها، وقد ووجهت الدولة العثمانية بهذه الضرورة العظمى في مبدأ قيامها بين رعاياها من مختلف الأجناس والشرائع والأديان، وتصرفت في ذلك بما سيأتي بيانه في باب التشريع، ثم ووجهت دولة باكستان الناشئة في هذه العصر بهذه الضرورة بعينها فبحثها أناس من الفضلاء المطلعين على شرائع الأمم، ووقفنا على بعض هذه البحوث في مجلة «رسالة باكستان» للدكتور اشتياق حسين قريشي أحد الوزراء في حكومتها، فاكتفينا به؛ لأنه يلخصها تلخيصًا وافيًا، ويقرر الرأي الذي نحسبه غالبًا على فقهائها العصريين بالجملة على الأقل، إن لم يكن بالتفصيل.

استهل الدكتور بحثه قائلًا: «لم يستطع فلاسفة السياسة أن يصلوا إلى صاحب الحق الفعلي في السيادة على كثرة الأبحاث الطويلة والجهود الفكرية المضنية التي بذلوها في هذا السبيل، ففي الوقت الذي يذهب فيه بعضهم إلى القول بأن البرلمان في دولة متحضرة كالمملكة المتحدة مثلًا هو صاحب السيادة الحقيقي، يرى آخرون أن الناخبين الذين يختارون البرلمان هم أصحاب السيادة، فهم قادرون على خلع الملك وحل البرلمان، ويرى غيرهم أن الناخبين أنفسهم ليسوا مخيرين؛ بل مسيرين بما سمعوه من دعوة،

وتلقوه من علم، واعتقدوه من دين، واتخذوه من أفكار سياسية واجتماعية، فهل هذه العوامل هي صاحبة السيادة الحقيقية في الدولة؟ وهل الصحف والمدارس ودور السينما وغيرها هي السلطة العليا التي تسود الدولة؟»

ورأى الأستاذ أن تتبع هذا المنطق لا ينتهي بنا إلى نتيجة عملية، ثم قال: «ولهذا وضع الفقهاء أسسًا عرفوا فيها أصحاب السيادة بأنهم السلطات التشريعية العليا والقوى المتعددة التي تتحكم في حياة الشعوب وتوجه نشاطها، وهي متشابهة في جميع الدول، ولو أنها ليست واحدة.»

إلى أن قال عن السيادة في باكستان: «أما صاحب السيادة السياسية في باكستان — شأنها في ذلك شأن غيرها من الدول — فهو الشعب، ولا يتعارض هذا القول بطبيعة الحال مع فكرة السيادة الإلهية، فالله — سبحانه وتعالى — سيد الكون لا رادَّ لإرادته، وهو صاحب السيادة في كل دولة إسلامية كانت أو غير إسلامية، والمتحكم في مصير كل فرد من أفرادها سواء منهم الذين يعترفون بوجوده والذين لا يعترفون به، ولكننا حين نتحدث عن السيادة فإنما نقصد بها السيادة العملية وبخاصة في الدول التي لا تعترف بوجوده سبحانه وتعالى، وليس من المستحيل — مهما يكن ذلك بعيد الاحتمال — أن يكف أهل باكستان عن إيمانهم بالله ... فإن فعلوا لا قدَّر الله فإن السيادة الإلهية لا تبطل، ولكن سلطة الشعب ستوجه الأمور في البلاد توجيهًا آخر ... وواضح من هذا أن شعب باكستان — ككل شعب آخر صاحب سيادة — يستطيع إذا رغب أن يتخذ ما شاء من قرار سواء كان صالحًا أو غير صالح.»

ثم استطرد الأستاذ إلى السيادة التشريعية فقال: «إن التشريع في الإسلام يقوم على مبادئ ثلاثة، منها اثنان لا يتغيران وهما القرآن الكريم والحديث الشريف، والثالث وهو تفسير المبدأين الأولين يهدف إلى تفسيرهما حسب مقتضيات الأحوال، فمن الخطأ والحالة هذه أن نقول إن الشرع لا يتغير ...»

إلى أن قال إنه من المتفق عليه في جميع الدول الإسلامية «أن الجزء القابل للتغيير في الشرع يتطلب إصلاحًا شاملًا، وأن الأسس التي لا تقبل التغيير بحاجة إلى تفسير جديد».

ويقول الأستاذ: إن بعضهم يقترح أن ينص الدستور على إنشاء هيئة من الفقهاء وعلماء الدين تكون مهمتها نقض أي تشريع تعتبره مناقضًا للشرع، ولكنه استنكر هذا الاقتراح؛ لأنه يجعل فهم الدين حكرًا لبضعة آحاد «... والمبادئ العامة وتطبيقها على

الناس بوجه عام ليست أمرًا قانونيًّا بحتًا، فمن المسلم به أن منصب القاضي لا يشغله غير العليم بالشريعة، ولكن المشرع غير القاضي، وحسبه أن يقبل المبادئ القانونية وأن يصاغ تشريعه في الصيغة التي يرتضيها خبراء القانون.»

وختم الأستاذ بحثه بالتفرقة بين السيادة السياسية والسيادة الحقيقية، فقال: «إن السيادة السياسية للشعب الذي يملك حق انتخاب المشرعين والحكومات وإقالتهم ... أما السيادة الحقيقية: فستكون من الناحية الأساسية مبادئ الإسلام ... وسبيل تقريرها أن يتعلمها الشعب والأبناء، وأن يتدارسوها على الدوام.»

هذه خلاصة رأي العالم الباكستاني في مسألة السيادة أو مصدر السلطات في الإسلام، وهو رأي راجح لا ينفرد به المجددون من أصحاب الآراء؛ بل يقول به المحافظون من علماء السنة المشهورين، وقد أثبته العالم المصري الكبير الشيخ محمد بخيت الذي تولى إفتاء الديار المصرية زمنًا واشتهر بالمحافظة وكراهة الغلو في التجديد، فقال في كتابه عن حقيقة الإسلام وأصول الحكم: إن كتب الكلام «كلها مطبقة متفقة على أن منصب الخليفة والإمام إنما يكون بمبايعة أهل الحل والعقد، وأن الإمام إنما هو وكيل الأمة، وأنهم هم الذين يولونه ملك السلطة، وأنهم يملكون خلعه وعزله، وشرطوا لذلك شروطًا أخذوها من الأحاديث الصحيحة، وليس لهم مذهب سوى هذا المذهب ... فإن مصدر قوة الخليفة هو الأمة، وإنه إنما يستمد سلطانه منها، وإن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات كلها ...»

غير أن القول بأن الأمة هي مصدر السيادة في الإسلام لا ينبني على أنها قد تتحول عن دينها في احتمال قريب أو بعيد؛ إذ التحول عن الدين جريمة كبرى في جميع الأديان، وليس بالمعقول أن ينبني على الجريمة حق من الحقوق فضلًا عن حق السيادة الذي هو مصدر جميع الحقوق.

وإذا قال العلماء: إن الأمة هي مصدر السيادة فلا تعارض بين هذا القول وبين القول بأن القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر التشريع، فإن الأمة هي التي تفهم الكتاب والسنة، وتعمل بهما، وتنظر في أحوالها لترى مواضع التطبيق ومواضع الوقف والتعديل، وتقر الإمام على ما يأمر به من الأحكام أو تأباه.

وقد وقف الفاروق — رضي الله عنه — حد السرقة في عام المجاعة، ولم يقم الصديق — رضي الله عنه — حدًّا على خالد بن الوليد لقتله مالك بن نويرة وبنائه بزوجته قبل

وفاء عدَّتها، لحدوث الواقعة في أحوال تعرضه للخطأ في التقدير، وقال النبي عليه السلام: «إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث» بعد أن جاء في القرآن الكريم: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾.

وعلل أناس من فقهاء الترك وقف بعض الحدود بتعذر الاعتماد على شهود عدول في العقوبات التي لا تستدرك، ولم يعنوا بذلك اتهام الناس جميعًا بالكذب والزور؛ بل كان كافيًا في رأيهم أن يوجد قوم يشهدون زورًا، ويحترفون الشهادة أحيانًا؛ للتحرج من التعويل على الشهادة في العقوبات التي لا تستدرك بعد نفاذها.

ومن الأصول المقررة: «درء الحدود بالشبهات» وهي — أي الشبهات — شيء لا يعرف قبل الزمن الذي تقع فيه الجريمة، فمن كان من حقه — بل واجبه تقدير الشبهة — كان من حقه بل واجبه أن يتحرى المواقف التي يدرأ فيها الحدود.

واتخاذ الإجماع مبدأ من مبادئ التشريع بديهة لا تحتاج إلى شرح طويل، فما من أحد يقول: إن الأمة تجمع على حكم ولا يكون إجماعها ملزمًا لها مجتمعة أو متفرقة، وغاية ما قيل في هذا الصدد إن الإجماع الذي لا يشذ عنه أحد مطلب عسير، وإنه لم يتحقق قط في مسألة من المسائل، ولكن هذا الاعتراض لا يجعل الأمور المتفق عليها بين الكثيرين أو القليلين كالأمور التي لا يتفق عليها كثيرون ولا قليلون، فإن لم يتيسر الإجماع فما هو قريب من الإجماع متيسر، وهو أولى بالإلزام من الحكم الذي يرفضه الأكثرون.

ومن المعلوم أن الإجماع عند المسلمين إجماعان: خاصٌّ وعامٌّ. فالخاص: هو إجماع أصحاب الرأي في العلم والشريعة وذوي الحل والعقد من القادة والرؤساء، والعام: هو إجماع الخاصة والعامة والعلماء والجهلاء، وإجماع الخاصة مطلوب في السيادة التشريعية، وإجماع الخاصة والعامة مطلوب في السيادة السياسية، فإن لم يكن إجماع فالاتفاق القريب منه أولى بالاتباع.

وقد كان جهل العامة حجة من الحجج التي اعتمد عليها المنكرون لسيادة الأمة في البلاد الغربية، فقالوا: إن سيادة الأمة وهمٌ وإن السيادة الحقيقية إنما هي سيادة الزعماء الذين يقودونها بالإقناع والتأثير فتنقاد، فلم يبطل هذا الاعتراض قول القائلين بسيادة الأمة كلها؛ لأن الأمة كما ذكرنا في غير هذا الفصل بنية حية تقوم العلاقة بين آحادها على التجاوب والتفاعل، وتجري وظائفها على التعاون والتكافل، فإذا كان فيها تابعون ومتبوعون وأصحاب رأي ومقلدون فهذا هو الشأن في كل جماعة إنسانية تنتمي

إلى أمة واحدة أو أمم كثيرة، ومن الصعب جدًّا حصر الزعماء الذين يستولون على حق السيادة والحكم، ولكنهم إذا استولوا عليه بالإقناع والتأثير لم يفقدوا زعامتهم، ولم يفقد التابعون لهم حقوقهم في السيادة السياسية ولا في سيادة التشريع.

على أن القول بحق السيف نفسه لا يبطل سيادة الأمة في سياستها، وكل ما يثبته لصاحبه أنه يضطر الأمة إلى استخدام سيادتها على الوجه الذي يريده، فإذا امتنع الاضطرار عادت سيادتها إليها، ولم يكن لصاحب السيف حق يدعيه.

وقد عرف الإسلام حقًّا للسيف ولكنه حقٌّ تشفع له حقوق أعظم منه، كدفع الفتنة ومنع الفوضى وحماية الحوزة وإلزام البغاة والمذنبين أن يذعنوا للشريعة، ومن لم يعبر من فقهاء المسلمين عن سيادة الأمة بهذه العبارة فهو لا ينقضها ولا يقول بغيرها، وقد ذكروا العهد بين الراعي والرعية بما يقرب من نظرية العقود الاجتماعية عند فقهاء السياسة من الغربيين، ولكن العقود الاجتماعية مجازية ضمنية، والعهد في الإسلام حقيقة عملية تتمثل في المبايعة وفي الاعتماد على كتاب موجود ملزم للحاكم والمحكوم.

الإمامُ

من أدل الكلمات على معناها كلمة الإمام، وقد تدل على الشروط المطلوبة ممن يتولى الإمامة بإجمال لا يحتاج إلى تفصيل طويل.

فالإمام هو الذي يؤم الناس في إقامة الأحكام، والشروط المطلوبة منه تجتمع في القدرة على إقامتها، فكل قادر على أن يؤم الناس ويحفظ الأحكام فهو صالح للإمامة في الإسلام.

وليس في الدين الإسلامي هيئة خاصة تملك ترشيح الإمام دون غيرها من الرعية، ويذهب الحكيم الفقيه القاضي الباقلاني إلى القول بأن الإمامة تتم «برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة» فإن الترشيح تتبعه المبايعة العامة، وإذا تعدد الترشيح فالأسبق هو الأحق، والباقون مدعوون إلى التسليم له والدخول في طاعته.

وبين الإمام والأمة «مسئولية» متبادلة، فهو مسئول عنها؛ لأنه راعٍ وكل راع مسئول عن رعيته، وهي مسئولة عنه؛ لأنها تختاره وتبايعه «وكما تكونوا يولَّ عليكم».

وطاعة الإمام واجبة لا تسقط عن الناس إلا إذا أمر بالمعصية وخالف الشريعة، وتواترت الأحاديث النبوية في ذلك كحديث ابن عمر المتفق عليه: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»، وحديث عبادة بن الصامت المتفق عليه أيضًا: «بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أثره علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لوم لائم، وفي رواية: على أن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفرًا بواحًا عندكم من الله فيه برهان.»

ولا يحتمل الأذى من السلطان إلا لاتقاء فتنة، وفي ذلك يقول عليه السلام: «من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرًا فيموت إلا مات ميتة جاهلية»، ويروي عوف بن مالك الأشجعي عنه — عليه السلام — أنه قال: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم»، قال الأشجعي قلت يا رسول الله: أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: «لا، ما أقاموا الصلاة، لا، ما أقاموا الصلاة، إلا من ولِّي عليه والٍ فرآه يأتي شيئًا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يدًا من طاعة.»

والنصيحة مع ذلك واجبة كما قال عليه السلام: «الدين النصيحة» وسئل: لمن؟ فقال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»، وهي في حكم الجهاد، كما جاء في حديث آخر: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر.»

أما الصفات المطلوبة في الإمام فهي الفهم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والبصر بتدبير الجيوش وأمر الحرب وسد الثغور وحماية البيضة، ويضيف أناس من الفقهاء إلى ذلك أن يكون قرشيًّا لقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»، ويرى الكثيرون التحلل من هذا الشرط لأسباب كثيرة منها، أنه شرط من شروط متعددة، فإذا اجتمع أكثرها ولم تكن منها النسبة القرشية كان فيها الكفاية، ومنها أن النبي — عليه السلام — قال: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»، وقول عمر رضي الله عنه: «لو كان سالم مولى حذيفة حيًّا لوليته.»

ومنها أن النبي لا يدعو إلى عصبية؛ لأنه نهى عنها في أحاديث كثيرة وبريء من كل دعوة إلى العصبية، فهو صلوات الله عليه يؤثر الإمام القرشي لصفات القدرة على القيام بالإمامة، لا للعصبية ولو فقدت معها القدرة، وقد كانت قريش أقدر القبائل بمكة عاصمة الجزيرة في عهد الدعوة المحمدية، فكانت إمامتها هناك أرجح إمامة، وظلت كذلك إلى أن قام بالأمر من اجتمعت له شروط الإمامة دونها، أما ما عدا الإمامة من أعمال الولاية فلا اختلاف عليه في زمن من الأزمان على عهد النبي وبعد عهده، فقد ولى — عليه السلام — زيدًا وابنه أسامة قيادة جيوش كان فيها جلة الصحابة القرشيين، ومنهم عمر بن الخطاب.

ولا خلاف بين فقهاء السنة على جواز خلع الإمام متى ثبت نقضه للعهد أو عجزه بعلة لا يرجى صلاحها، وإنما ينظرون في ذلك إلى اتقاء الفتنة، فإذا أمنت فلا خلاف،

وإذا وقعت الفتنة فالأمر إذن أمر الواقع لا محل فيه لفتوى الحكماء إلى أن يستقر الأمر على قرار.

ويرى بعض الشيعة الإمامية أن الخلع لا يجوز بعد انعقاد الإمامة، وأن الإمامة وصية من النبي — عليه السلام — يتلقاها إمام عن إمام، ولكن الشيعة الإمامية يرون أن الإمام قد يحتجب حينًا، ويتولى الحكم عنه حاكم ظاهر، ولا خلاف بين الشيعة وأهل السنة في وجوب الرجوع بالبيعة له إلى الأمة، فهي التي تبايع من ترضاه.

وإجلال الإمامة عن الخلافات الهينة مجمع عليه بين السواد الأعظم من المسلمين، فإنها المنصب الذي تتعلق به حماية الدولة وحقوق الأمة، وإن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن كما جاء في الحديث الشريف، أو كما جاء في الأثر: «إن السلطان ظل الله في أرضه يأوي إليه كل مظلوم من عباده فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإذا جار كان عليه الإصر وعلى الرعية الصبر.»

لكن المهم في إسباغ هذه الجلالة على منصب الإمامة أنها تحفظ الحقوق وتقيم الحدود وتحقن الدماء، وليست جلالتها؛ لأنها حق يتسلط به صاحب السلطان على رعاياه.

في أوائل هذا القرن الهجري تجدد البحث في مسألة الخلافة العثمانية، وكان صاحب مجلة «الإنسان» حسن حسني الطويراني — الذي كان يلقب بالفيلسوف — من أنصارها ودعاتها فكتب يقول في رسالة بعنوان: «إجمال الكلام على مسألة الخلافة بين أهل الإسلام»:

> لا يخفى على كل مطلع عارف بالأحوال العمومية أن هذا المقام الجليل الجامع بين رياستي الدين والدنيا قد ادَّعاه كثيرون في غابر الأيام وحاضرها وقديم الأجيال وحديثها، فيدعيه اليوم ملك المغرب الأقصى المولى الحسن وحجته على ما انتهج من محجته أنه من سلالة الأدارسة سلاطين فاس وملوكها من قرون؛ إذ هم ينتهون إلى إدريس الأكبر وهو إلى الإمام الحسن بن علي رضي الله عنهما ... ويدعيها أيضًا ملوك إيران وهم شاهان العجم، حتى إن جرائدهم الرسمية كجريدة الاطلاع وإيران، وغير الرسمية كجريدة فارهنج أصفهان وشرف، تصف مدينة طهران عاصمة المملكة الإيرانية بدار الخلافة الناصرية، وحجتهم أن الوصاية والإمامة منحصرة في أولاد علي — رضي الله عنه — وأن حكومتهم هي القائمة بشعائرهم المذهبية والمؤيدة لدعوتهم العلوية، ويدعيها

> كذلك بعض الناس في صعدة ضمن ولاية اليمن شرف الدين وأولاده، وحجتهم حجة أصحاب المغرب الأقصى المولى الحسن الفاسي إلا أنهم يرون أنفسهم الأحق بذلك منه؛ إذ ينتهون في أنسابهم إلى الإمام الحسين، وهو أساس خلف بين الحسنية والحسينية؛ لأن السيد الحسن صالح معاوية وترك حقه في الخلافة، وأما السيد الحسين: فإنه لم يصالح بل طلبها حتى قتل دونها، مستشهدًا في وقعة كربلة، وممن ادعى الخلافة والإمامة: أولاد سعود أصحاب الشيخ محمد بن عبد الوهاب في القطعة النجدية من أواخر القرن الثاني عشر إلى قريب عهدنا الحاضر أو فيه، وحجتهم حجة الشيخ ابن عبد الوهاب إذ لا يعتقدون أن غيرهم من المسلمين على حق إلا إذا دانوا بما يدينون، فلذلك لا يجدون حقًّا لغيرهم في دعوة الخلافة، ولا يقرون لأولاد عليٍّ بما يدعون من الوصاية والاستحقاق، وكان يدعي الإمامة أيضًا أمراء صنعاء اليمن، ويلقبون أنفسهم بألقاب العبابسة كالمعتز بالله والمعز لدين الله وهلم جرًّا، حتى وقعت حرب اليمن بعد الثمانين والمائتين وألف واحتلتها الجيوش العثمانية، وحجتهم حجة من ذكر قبلهم من العلويين، وادعاها عبد الله التعايشي خليفة المتمهدي في أم درمان …

ومعظم هؤلاء الآن قد انقضى عهدهم أو انقضت دعواهم في الخلافة والإمامة، وليس من شأننا في هذا المبحث أن نفصل بين مدعيها أو نقدم حجة فريق منهم على فريق، ولكن موضع العبرة من سياق هذا الكلام هو حكمة الإيمان بسيادة الأمة، وأنها مرد التشريع والسلطان، فإذا تعذرت المبايعة لخليفة واحد متفق عليه فلا تسقط الشرائع، ولا تستباح الحقوق ما دام المحكومون هم مرجع الحكم في كل دولة، وما دامت الأمم هي مصدر السلطان وإلا كان الحق كله للسيف والغلبة، وهو حق يدعيه المؤمنون بالأديان وغير المؤمنين.

الديمقراطية السياسية

الحكم الديمقراطي حقائق وأشكال، أو كما يقول أهل المنطق جوهر وعرض، فأما الجوهر: فهو حرية المحكومين في اختيار حكومتهم، وأما العرض: فهو نصوص الدساتير وقوانين الانتخاب وصناديق الاقتراع وما إليها؛ لأنها وسيلة إلى حرية الحكم وليست بغاية مقصودة لذاتها، فقد تكون دساتير وقوانين انتخاب وصناديق اقتراع ولا ديمقراطية، وقد تكون ديمقراطية ولا شيء من هذه الوسائل والأدوات.

ومن المؤرخين الذين كتبوا في تاريخ الإسلام السياسي من نظر إلى العرض وترك الجوهر، فأشاروا إلى مبايعة الخلفاء الراشدين، وقالوا: إنها لم تجر على القواعد الديمقراطية، يعنون أنها لم تجر باقتراع في صناديق انتخاب، وكانت هذه الملاحظة منهم مثلًا في النظر السطحي وتقديم القشور على اللباب؛ لأن المهم في الأمر هو نتيجة المبايعة وليس هو إجراء المبايعة بالصناديق وأوراق الاقتراع، وبخاصة بين الأميين وسكان المدينة الواحدة التي تقع فيها المبايعة الشفوية موقع الصناديق الموزعة في أنحاء البلاد، وإنما الوجه في النظر إلى المبايعة أن يسأل السائل: ماذا كانت الصناديق والأوراق بالغة بالمبايعة فوق ما بلغته من الرضا والإقرار؟ إنها كانت خليقة أن تنقص ولا تزيد؛ لأنها تفتح باب الخلل والشتات، ولا تعين على التنظيم والإنجاز.

وقد تم اختيار الخلفاء الأولين بموافقة المحكومين، ولم يكن واحد منهم مفروضًا على الرعية بغير اختيارها، أو مختارًا لغير مصلحتها باتفاق آرائها، ولم يكن ترشيح الخليفة ملزمًا للرعية لو لم يكن مطابقًا لرأيها وتقديرها.

وكان هناك ترشيح واحد لو حدث لكان في حكم الإلزام بالمبايعة، وهو تصريح النبي — عليه السلام — باختيار أحد من أصحابه للخلافة، ولكن النبي — عليه السلام — لم يعلن الاختيار ولم يزد فيه على الإشارة، تجنبًا لكل إلزام.

وجاء أبو بكر فأوصى بمبايعة عمر بن الخطاب، ولم تكن وصيته ملزمة للناس بالقوة والإكراه؛ لأن سلطانه ينتهي بوفاته، ولم تكن قبيلته أقوى قبائل قريش فتكره غيرها على اتباع وصيته، فكل ما هنالك أنها ترشيح لا يقبله من يقبله على رغم، وقد أقره عليه الناس وسوادهم راضون مؤيدون.

أما عمر بن الخطاب: فقد وكل أمر الترشيح إلى جلة الصحابة، وقال: «إنني سأستخلف النفر الذين توفي رسول الله وهو راضٍ عنهم»، وهم علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف، وكان طلحة غائبًا، فقال عمر للخمسة الآخرين: إني نظرت في أمر الناس فلم أجد فيهم شقاقًا ولا نفاقًا فإن يكن بعدي شقاق ونفاق فهو فيكم، تشاوروا ثلاثة أيام، فإن جاءكم طلحة انضم إلى ذلك، وإلا فأعزم عليكم بالله ألا تتفرقوا من اليوم الثالث حتى تستخلفوا أحدكم … وليصلِّ بكم صهيب هذه الأيام التي تتشاورون فيها فإنه رجل من الموالي لا ينازعكم أمركم.

ثم قال: «وأحضروا معكم من شيوخ الأنصار وليس لهم من أمركم شيء، وأحضروا معكم الحسن بن علي وعبد الله بن عباس، فإن لهما قرابة وأرجو لكم البركة في حضورهما وليس لهما من أمركم شيء، ويحضر ابني عبد الله مستشارًا وليس له من الأمر شيء.»

قالوا: يا أمير المؤمنين، إن فيه للخلافة موضعًا فاستخلفه فإنا راضون به، فقال: بحسب آل الخطاب رجل واحد … ثم أوصى بترجيح الجانب الذي يقضي له عبد الله إذا تساوى الجانبان.

ولما مات الخليفة تشاوروا ثلاثة أيام فلم يبرموا فتيلًا، فلما كان اليوم الثالث قال لهم عبد الرحمن بن عوف: أتدرون أي يوم هذا؟ هذا يوم عزم عليكم صاحبكم ألا تتفرقوا حتى تستخلفوا أحدكم، فإني عارض عليكم أمرًا، قالوا: وما تعرض؟ قال: أن تولوني أمركم، وأهب لكم نصيبي فيها، وأختار لكم من أنفسكم، فأعطوه الذي سأل، ثم طلب إليهم أن يجعلوا أمرهم إلى ثلاثة منهم، فجعل الزبير أمره إلى علي، وجعل طلحة أمره إلى عثمان، وجعل سعد أمره إلى عبد الرحمن بن عوف، ثم خرج يتلقى الناس في أنقاب المدينة متلثمًا لا يعرفه أحد، فما ترك أحدًا من المهاجرين والأنصار وغيرهم إلا سألهم واستشارهم، قال المسور بن مخرمة الذي ننقل هذا الخبر من روايته في كتاب الإمامة والسياسة: «أما أهل الرأي فأتاهم مستشيرًا وتلقى غيرهم سائلًا، فلم يلق أحدًا يستشيره ولا يسأله إلا ويقول: عثمان، فلما رأى اتفاق الناس واجتماعهم على عثمان

جاء المسور بن مخرمة عشاء فقال له: ألا أراك نائمًا؟ فوالله ما اكتحلت عيني بنوم منذ هذه الثلاثة، ادع لي نفرًا من المهاجرين سماهم بأسمائهم، فناجاهم في المسجد طويلًا، ثم قاموا من عنده فدعا عليًّا فناجاه طويلًا، ودعا عثمان فناجاه طويلًا، حتى آنت صلاة الصبح، فلما صلوا جميعًا أخذ على كل واحد منهم العهد والميثاق لئن بايعتك لتقيمن كتاب الله وسنة رسوله وسنة صاحبيك من قبلك، فأعطاه كل واحد منهم العهد والميثاق على ذلك، ثم قال لكل منهم: لئن بايعت غيرك لترضين ولتسلمن وليكونن سيفك معي على من أبى، فأعطوه ذلك من عهودهم ومواثيقهم … ثم جمع الناس وبايع لعثمان، فبايعوه.»

فلم يكن الأمر يعدو الترشيح من أهله، وأهله هنا أولى بالإصابة والإخلاص والتوفيق من «لجنة الحزب» التي تجتمع في البلاد الجمهورية؛ لتختار مرشحهم للرئاسة، وتحمل الناس بوسائلها المعروفة على انتخابه، ولم تكن للصناديق والأوراق في العصور الحديثة زيادة في صدق الترشيح ولا في صدق الانتخاب ولا في حرية الاختبار.

وقد كان الخليفة يعاهد الناس بعد مبايعته على سنة الحكم مستعينًا بهم في عمله، كما قال الصديق رضي الله عنه: «فأعينوني على ذلك بخير … أطيعوني ما أطعت الله، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم …»

أو كما قال عمر: «لكم عليَّ ألا أجتني شيئًا من خراجكم ولا ما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم عليَّ إذا وقع في يدي ألا يخرج مني إلا في حقه، ولكم عليَّ أن أزيد عطاياكم وأرزاقكم إن شاء الله وأسد ثغوركم، ولكم عليَّ ألا ألقيكم في المهالك ولا أجمركم — أي أحبسكم — في ثغوركم، وإذا غبتم في البعوث فأنا أبو العيال حتى ترجعوا إليهم، فاتقوا الله عباد الله، وأعينوني على أنفسكم بكفها عني، وأعينوني على نفسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإحضاري النصيحة فيما ولَّاني الله من أمركم.»

أو كما أجمل ذلك كله في كلمات فقال: «أمير المؤمنين أخو المؤمنين، فإن لم يكن أخا المؤمنين فهو عدو المؤمنين.»

وأهم من الشورى في مبايعة الخليفة فرض الشورى عليه في ولاية أمر الرعية، وليست وسيلة الشورى بعد ذلك إلا مسألة تطبيق وتنفيذ، سواء كانت وسيلتها نظامًا من نظم الانتخاب أو مراجعة بالطريقة التي اختارها عبد الرحمن بن عوف لاستشارة ذوي الرأي وسؤال العامة، حيث تتيسر الاستشارة والسؤال في الموعد والمكان.

وقد عرفت لكل خليفة طريقة في الاستشارة والمراجعة، وأمثلها في رأينا طريقة الفاروق الذي خلقه الله ليقيم الدول ويبني قواعد النظام، فإنه — رضي الله عنه — كان لا يقصر مشورته على كبار الشيوخ وأئمة القوم؛ بل يلتمس الرأي من الشبان أحيانًا كما روى يوسف بن الماجشون «فكان إذا أعياه الأمر المعضل دعاهم فاستشارهم لحدة عقولهم.»

وكان أسلوبه إذا أراد أن يختار واليًا أن يذكر الشرط ويترك للسامعين الاختيار، وسأله أصحابه مرة: ما شرطك في الوالي الذي تريده؟ قال: إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم، وإذ كان أميرهم كان كأنه رجل منهم.

بل ربما استشار الأعداء كما استشار الهرمزان في الحرب الفارسية، ثم يعرض المشورة على رأيه ليعلم منها موضع النصح أو موضع التدليس.

إلا أن الشورى التي أمر بها الإسلام لم تكن مسألة عدد ولا مسألة وزن، ولكنها مسألة حيوية يراد بها أن تعمل كما تعمل وظائف الأعضاء في البنية الحية.

فليست كثرة العدد هي مناط الصواب في الشورى الإسلامية؛ لأن القرآن الكريم صريح في إبطال هذا الوهم، وآياته البينة واضحة في التفرقة بين أكثر الأقوال وأصوب الأعمال.

فمنها: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إلا ظَنًّا﴾.

ومنها: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾.

ومنها: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾.

ومنها: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ ۖ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾.

ومنها: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلا يَخْرُصُونَ﴾.

ولم تغب هذه الحقيقة عن كبار المصلحين في الإسلام، ولم تغب عن أكبرهم وأبرزهم في العهد الحديث الذي ظهرت فيه النظم النيابية على اختلافها، ونعني به جمال الدين الأفغاني أسبق الدعاة إلى الشورى «البرلمانية» مع علمه بما فيها من عيوب.

لقد نظر إلى المسألة نظرة فلسفية فقال من أحاديثه التي سجلها صاحب خاطرات جمال الدين: «إن وجود بعض المجموع الإنساني على شيء واعتقادهم به لا يفيد أحيانًا معنى الحق، وبخاصة حين يكون رائده مطلق التقيد بالمألوف والتقليد الأعمى بغير حجة ولا برهان.

فالحقائق من أديان ومذاهب، وقواعد علمية وفنية، ما ظهرت واستقرت وتدونت وانتشرت، إلا بواسطة أفراد قلائل، بعد أن قاومها المجموع بأشد ما لديه من القوة ووسائل القهر.

فجوبتير — إله الآلهة عند اليونان — لم يجترئ على الكفر به أحد في عصر التعبد له، وكان الكهنة ومعهم مجموع الشعب ينزلون على من يكفر به آيات العذاب، واليوم يعدون الكفر به من الإيمان.

ثم جاء موسى وكفر بفرعون …

ثم جاء عيسى وليس من يؤمن به غير ذلك النفر القليل من الحواريين، وقد صرح بأنه أتى ليتمم الناموس لا لينقضه، فكان المجموع من يهود أورشليم مع هذا ألد خصومه … ثم جاء محمد وكانت شيعته أفرادًا قلائل … وكان من يؤمن به عرضة لأنواع العذاب وموضع السخرية والاستهزاء، واليوم ترى مئات الملايين من الخلق تدين بدين محمد، وأكثر مجموع العالم يدين بتعاليم الثلاثة: موسى وعيسى ومحمد.

ولو لم تكن تعاليمهم خيرًا، وموافقة لروح الإنسانية، لما تكاثر تابعوهم على الرغم من مقاومة المجموع، وعلى الرغم من الاضطهاد والقتل والاستهزاء … وهكذا ينبغي أن نعلم أن كل تعليم حق في ذاته، ولو خالف المألوف وقل أنصاره، فمن الحكمة ألا نرفضه لقلة الأشياع والنصراء أو لكثرة جماهير المخالفين … فإن تبين منه نور الحق وكان الناظر ضعيف الحكمة لا يجرؤ على مناصرته ومظاهرته فليصبر حتى تكثر الأعوان، ولا يسارع إلى مجاراة الكفران به …»

ثم قال: «وهكذا دعوى الاشتراكية — وإن قل نصراؤها اليوم — لا بد أن تسود في العالم يوم يعمه العلم الصحيح ويعرف الإنسان أنه وأخوه من طين واحد، ونسمة واحدة، وأن التفاضل إنما يكون بالأنفع من المسعى للمجموع، وليس بتاج أو نتاج أو مال يدخره، أو خدم يستعبدهم، أو جيوش يحشدها، وغير ذلك من عمل باطل ومجد زائل وسيرة تبقى معرة لآخر الدهر.»

ثم عقب قائلًا: «إن مخالفة المألوف أمر عظيم، وما تحتاج إليه من الجرأة وعلو الهمة أكبر وأعظم … ولا تصدق أن أحدًا من البشر يمكنه تخطي المألوف وتسهل عليه مخالفته، فهناك عقبة كئود وهوة هائلة لا يجتازها إلا فحول الأبطال ونوابغ الرجال … وأعظم مزايا الأنبياء اقتحامهم مخالفة أقوامهم وما كانوا فيه من ضلال … ولو لم يكن لهم إلا تلك المزية لأعظم من شأنهم من ينصفهم ولو جحد رسالاتهم وأنكرهم، ولوجد لهم فضلًا كبيرًا.»

هكذا كان رأي جمال الدين في مسألة الكثرة والقلة، ولم يكن مخالفًا فيه لرأي كبار العلماء في صدر الإسلام، فقد كانوا يسمون العامة الجهلاء بالغوغاء وهي الجراد المخرب، وكان ابن عباس يقول: إنهم ما اجتمعوا إلا ضروا وما تفرقوا إلا نفعوا؛ لأنهم يتفرقون فيه فيذهب كل منهم إلى عمله.

ومع هذا الرأي في الكثرة والقلة كان المصلح الكبير يطلب النظام البرلماني، بل يطلبه مع العلم بعيوبه عند نشأته؛ إذ قال وهو يجاهد في مطالبته ولاة الأمور بتقرير الحكم الدستوري: «إنكم سترون عما قريب — إذا تشكل المجلس النيابي المصري — أنه سيكون ولا شك بهيكله الظاهر مشابهًا للمجالس النيابية الأوربية، بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الأحزاب حزب للشمال وحزب لليمين، ولسوف ترون إذا تشكل مجلسكم أن حزب الشمال لا أثر له في ذلك المجلس؛ لأن من مبادئه أن يعارض الحكومة …»

ثم قال: «ليس لي في هذه الفراسة أدنى فضيلة؛ لأن المقدمات الصحيحة هي التي تنتج النتائج الصادقة.

ومقدمات مجلس نيابي تحدثه قوة خارجة عن محيط الأمة نتيجتها … أنه مجلس لا قيمة له، وكما أنه لا يعيش طويلًا كذلك لا يغني عن الأمة فتيلًا.»

ثم قال ضاحكًا ضحكة متألم: «… نائبكم سيكون على مقتضى ما مر من مهيئات مصركم في زمانكم، هو ذلك الوجيه الذي امتص مال الفلاح بكل مساعيه، هو ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام وهم أسقط منه همة، هو ذلك الرجل الذي لا يعرف لإيراد الحجة أمام الحاكم معنى … ذلك الرجل الذي يرى في إرادة القوة الجائرة كل خير وحكمة، ويرى في كل دفاع عن وطنه قلة أدب وسوء تدبير …»

كان هذا علم الرجل بالمجالس البرلمانية وبأقوال الكثرة والقلة، ولكنه كان مع ذلك يطلب حكم الشورى ويريده قوة خارجة من بنية الأمة، وينظر إليه ببداهته الصادقة كأنه وظيفة حيوية تعمل عمل الأحياء، ولا تدور على الحساب والأوزان.

أو بعبارة أخرى: هو قوة بيولوجية وليس بقوة عدد ولا بقوة ميزان.

فليس المعول في الشورى كثرة الجهلاء، وليس المعول فيه طبقة من الطبقات الممتازة على اختلاف الامتياز بالمال أو بالعلم أو بالسلاح.

ولكن المعول فيه على تعاون الأمة بجميع طبقاتها وآحادها كما تتعاون الوظائف الحية في البنية الحية، فإنما يكون فضل الممتازين فيه على الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبقدر هدايتهم للعامة يكون لهم من «الأصوات» التي تؤمن

بهم وتركن إليهم وتقول بقولهم وتهتدي بهديهم، فإذا أفلحوا في الهداية فليست كثرة الأصوات هي الفاصلة؛ بل الفاصل هنا هو القوة المتجمعة من الهداية والمهتدين ... وإذا عجزوا عن الهداية فالجريرة هنا جريرة عجزهم قبل أن تكون جريرة أتباعهم أو من ينبغي أن يتبعهم من أصحاب العدد الكثير، وفيما أجملناه من الكلام على الديمقراطية الاجتماعية في فصل آخر بيان واضح لهذه الحقيقة، وخلاصتها: أن التعاون على النصيحة شرط لقيام الشورى على أساسها الصحيح، أما إذا وقع التخاذل بين الناس وبطلت الثقة بين كبارهم وصغارهم فليست الجائحة هنا طغيان طائفة على طائفة، أو رجحان عدد على عدد، ولكن الجائحة الكبرى هي انحلال البنية الحية وانفراط عقد الاجتماع، ولا تصلح هذه الحالة للشورى ولا للطغيان، فلا موضع للشورى في أمة أعضاؤها أشلاء لا تربط بينها روابط الحياة، ولا خير في الطغيان بحال من الأحوال.

إن ديمقراطية الأمة السياسية ديمقراطية حياة لا ديمقراطية حساب وميزان، ومتى تبينت هذه الحقيقة تبينت حكمة الإسلام في الأمر بالشورى، وفي التفرقة بين كثرة الأقوال وصواب الأقوال، فإنما الصواب لأهل الذكر ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، وإنما الفضيلة ندرة في كل شيء فيه فاضل ومفضول، وإنما الشورى اجتماع القوة ممن يشير وممن يشار عليه، وليست هي التناجز والتنابذ بين هؤلاء وهؤلاء.

ومن ثم يقول الإسلام: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ﴾.

ومن ثم يقول إن: ﴿أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

ومن ثم يقول: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

الديمقراطية الاقتصادية

يقول الغلاة من الشيوعيين: إن الديمقراطية مستحيلة مع بقاء الفوارق بين الناس في المال أو في شئون الرزق على العموم.

وحقيقة الأمر أن الفوارق بين الناس متعددة لا تنحصر في شئون الرزق والثروة، ومنها ما هو فوارق طبيعية تلازم الإنسان ولا تنفصل عنه بقانون أو نظام حكومة، فما خلا الناس قط ولا يخلون بعد اليوم من فوارق في الذكاء والغباء، وفي القوى والضعف، وفي الجمال والقبح، وفي الهمة والخمول، وفي النتاج والعقم، وفيما يتفرع على جميع هذه الصفات من الفوارق الملازمة التي تقل فيها حيل الشرائع والحكومات، فلا يصح أن يقال إن فوارق المال التي تذهب وتجيء وتتقلب بين الأيدي من زمن إلى زمن هي وحدها مانعة الديمقراطية أن تتحقق على أتمها في المجتمعات الإنسانية، فإذا جازت الديمقراطية مع فوارق الطبيعة فهي جائزة من باب أولى مع فوارق المال التي لا تستقر على حال.

وقد ثبت من تجارب الناس قديمًا وحديثًا أن التفاوت علامة حسنة وليس بالعلامة الرديئة التي نسعى إلى التخلص منها، فليس من الخير أن نتخلص منها لو أمكننا ذلك؛ لأن الاختلاف بين أبناء النوع الواحد دليل على التقدم وتعدد المزايا والملكات، وكلما تشابه أفراد النوع كان ذلك دليلًا على الهبوط والإسفاف، كما يشاهد في التشابه بين الحشرات الدنيا والاختلاف بين الأحياء العليا من جميع الأنواع، ولا سيما الإنسان.

وإذا كان الناس متفاوتين بحكم الطبيعة والاجتماع فمن الظلم البين أن تسوي بينهم وأن تجعل المتقدم منهم كالمتخلف، والعامل منهم كمن لا يعمل ولا يحسن العمل، ومن المسخ للطبائع أن تحرم الفاضل ثمرة فضله وتؤمن الكسلان والبليد على عاقبة كسله وبلادته، فلا إنصاف لذي كفاءة في هذه المساواة، ولا فائدة لعاجز فيها؛ لأن العاجز

لا يسلم من عجزه باختياره، وكل ما نجنيه من هذا الإجحاف تعجيز الأكفاء وتثبيط العاملين.

فالديمقراطية لا تناقض الطبيعة، ولا تلزمنا أن نمسخها ونمحو الفوارق التي لا تستقيم الحياة بغيرها، وكل ما توجبه الديمقراطية أن يتساوى الناس في عدل القانون، وألا تكون الفوارق بينهم سببًا لاستغلال الأقوياء عمل الضعفاء أو لاغتصاب المالكين حق المحرومين. أما الفوارق التي يجيء بها فضل الفاضل وجهد المجتهد وأمانة الأمين وهمة الهمام فلا يزيلها من الحياة الإنسانية إلا عدو لبني الإنسان.

والمجتمع الديمقراطي الصحيح هو المجتمع الذي لا استغلال فيه ولا قدرة للأغنياء على حرمان الفقراء، وهذا هو نظام الاقتصاد الذي يحسن بالديمقراطية، وينبغي أن نترقى في تقريره وتثبيته واتخاذه أساسًا لكل نظام.

وهكذا شرعت الديمقراطية الاقتصادية في الإسلام.

فالإسلام يبطل قوة الاستغلال ويقدس حق العمل، ولا تحتاج الديمقراطية إلى أكثر من هاتين القاعدتين لكي تستقر عليهما أحسن قرار.

يأمر الإسلام بتوزيع المال: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ كما جاء في القرآن الكريم.

ويكره الإسلام كنز المال: ﴿وَالذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾.

ويكره طغيان الغني: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ * أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ﴾.

ويكره أن يصبح المال تجارة فمن ثم حرم أكل الربى أضعافًا مضاعفة: ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللهِ﴾.

ويحرم الإسلام تبعًا لذلك بيع العين بالعين إلا سواء بسواء ويدًا بيد؛ لأن اختلاف السعر هنا باب للاستغلال، قال النبي عليه السلام: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبُر بالبُر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلًا بمثل يدًا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى.»

وكذلك يحرم الاحتكار لرفع الأسعار، قال النبي عليه السلام: «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون»، وقال عليه السلام: «من احتكر طعامًا أربعين يومًا يريد به الغلاء فقد برئ من الله وبرئ الله منه.»

ومع تحريم الاستغلال يقدس الإسلام حق العمل، ويفضل كسبه على كل كسب: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾.

ومن سنن الإسلام قول النبي عليه السلام: «إن أفضل الكسب كسب الرجل من يده»، وإن «الله يحب العبد المحترف ويكره العبد البطال» ... وذكر أمامه رجل جلْد قوي فقال بعض صحبه: لو كان جلده وقوته في سبيل الله؟ فقال عليه السلام: «إن كان خرج يسعى على أولاد ضعافٍ فهو في سبيل الله، وإن كان عن أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله.»

ومن أكبر المحرمات في الإسلام أن يعيش الإنسان بالمال الباطل، وأن يتخذه سبيلًا إلى سيطرة الحكم ورشوة الحكام ... ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾.

هذه هي الديمقراطية «الاقتصادية» في الإسلام، ولن تقوم ديمقراطية «اقتصادية» على قاعدة أقوم من هاتين القاعدتين: تحريم الاستغلال وتقديس العمل، ولن تطمح الديمقراطية يومًا إلى أمل أكبر من تكوين مجتمع يبرأ من المستغل والمتبطل، وتدور الثروة فيه بين الأيدي كافةً ولا تنحصر فيه بين الأغنياء.

ولم تقف «الديمقراطية الاقتصادية» في الإسلام عند تحريم الاستغلال وتقديس العمل وكراهة التبطل وكنز الأموال؛ بل هي تحسب الحساب الأوفى لمن يعجزون عن العمل غير متبطلين ولا متواكلين، وتفرض لهم فريضة الزكاة، وتجعلها لهم حقًّا معلومًا في كل مال.

إن منع الغبن هو غاية كل نظام صالح سواء أسميناه بالديمقراطية أم سميناه بما شئنا من الأسماء، ولكن منع الغبن لا ينتهي عند منع استغلال القوي للضعيف أو منع تسخير الغني للمحروم، فهناك غبن كهذا الغبن أو أشد منه إضرارًا بالمجتمع وأسوأ منه عائدة عليه، وهو أن تحرم المجتهد ثمرة اجتهاده، وتحول بين صاحب المزية وحق امتيازه، وأظلم المجتمعات هو المجتمع الذي يزعم أنه يحارب الحرمان، ثم يحرم المجتهدين والممتازين، ويسوي بينهم وبين الكسالى والعاجزين، وديمقراطية الإسلام تمنع الغبن في جميع صوره وجميع مآتيه، فتمنع غبن القادر كما تمنع غبن العاجز، وتنكر الاستغلال كما تنكر الإجحاف، ولهذا تعترف بالفوارق والدرجات، وتقرر حقيقتها التي لا سبيل إلى الغفلة عنها، وهي حقيقة ملحوظة في شئون الرزق وفي غيرها من الشئون، فما من

طائفة من الناس تتساوى بين آحادها ولو كانوا من الأنبياء المرسلين أو من المجاهدين المجتهدين أو من العلماء العاملين.

﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾.
﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.
﴿فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾.
﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا ۖ وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾.
﴿الذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۚ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾.

وهذه الآيات تقرر حقيقة التفاوت بين الناس أنبياء وعلماء ومجاهدين وعاملين، غير منظور فيها إلى الوجهة المالية خاصة، بل منظور فيها إلى الواقع الذي لا معدى عنه في حالة من حالات الحياة الإنسانية على التخصيص، ولا معنى لتقرير هذه الحقيقة في جميع الجوانب وإنكارها في جانب الكسب والرزق، وهو جانب لا يخرج عن سنن الطبيعة ولا تبطله الشرائع كائنًا ما كان أساسها الذي تقوم عليه، ولهذا قررتها ديمقراطية الإسلام أيضًا، وجاءت في الكتاب العزيز آيات من قبيل ما تقدم تنص على الفوارق بين الناس في المساعي والمكاسب والأرزاق.

﴿وَاللهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾.
﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾.
﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.

ويجوز أن تستريح فئة من الناس إلى محو هذه الفوارق إن استطاعت محوها، ولكنها الفئة التي لا أمل فيها ولا خير فيها، فلا ترجو الخير لنفسها ولا تحبه لغيرها، أما من يرجو خيرًا من عمله واجتهاده فهو أول مغبون بمحوها وإبطال آثارها، وقد يكون الفقير المجتهد أحد المغبونين بما يضيع عليه من ثمرة اجتهاده وإغلاق باب الرجاء في وجهه؛ لأن الفقير يغنى والغني يفتقر، ولم يزل غنى الأغنياء وفقر الفقراء دواليك من جيل إلى جيل على تقادم الزمن واختلاف المجتمعات، فما من قرية يحصرها العارف بتاريخها إلا وجد فيها أغنياء كان آباؤهم إلى زمن قريب من الفقراء، ووجد فيها فقراء

كان آباؤهم إلى زمن قريب من الأغنياء، وتلك الأيام نداولها بين الناس، فمن أراد أن يقف بها على حالة واحدة فغبن الفقير العامل من وقوفها كغبن الأغنياء، أو أسوأ منه عقبى؛ لأن الفقير العامل هو الكاسب بتغيير حاله، وهو الذي ينقطع به الأمل إذا امتنع عليه التغيير والتبديل.

ولقد خاض الفلاسفة المحدثون كثيرًا في كلام طويل عريض عن العدل والمساواة فلم يبلغوا من إقامة حدود العدل والمساواة ما بلغه الإسلام بالديمقراطية الإسلامية، فهل العدل هو المساواة؟ وهل المساواة مرادفة للعدل في معناها؟

بعض المساواة عدل لا شك فيه، وبعضها كذلك ظلم لا شك فيه؛ لأن مساواة من يستحق بمن لا يستحق هي الظلم بعينه، والمساواة بين جميع الأشياء هي العدم المطلق؛ إذ لا بد من اختلاف ليقال هذا شيء وذلك شيء، فإن لم يكن اختلاف لم يكن شيء، وإنما هو العدم المطلق الذي لا محل فيه لموجود.

والإسلام يشيد بالعدل ويوجبه ويكرر الدعوة إليه: يوجبه بين العدو وعدوه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾.

ويوجبه بين القريب والغريب وبين الغني والفقير: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا ۚ وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾.

ويوجبه في المعاملات وفي الأحكام: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾.

ويوجبه في دعوى الأنبياء والهداة: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ ۖ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ۖ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾.

ولا يسوي بين جائر وعادل: ﴿هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

والعدل مفهوم إذا تساوى الناس في أمور ولم يتساووا في أمور أخرى، ولكنه غير مفهوم إذا عمت المساواة في جميع الأمور وجميع الحالات؛ لأنه لا معنى في هذه الحالة للموازنة بين القيم والأقدار.

أما الأمور التي يتساوى فيها الناس جميعًا: فهي الحقوق العامة التي تحمي كل إنسان أن يبغي عليه أحد، وقد نادى بها القرآن الكريم على أوفاها: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

وأكد النبي — عليه السلام — هذه المساواة في أحاديث متعددة منها قوله صلوات الله عليه: «أيها الناس إن الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء، كلكم لآدم وآدم من تراب، ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى.»

والتقوى في الإسلام كلمة جامعة لكل ما يتقيه الإنسان من تبعات وحدود، فلا فضل لإنسان على إنسان إلا بما ينهض به من تبعات ويرعاه من حدود.

وقد تولى الخلفاء عملهم على هذا الحكم، فأقسم عمر رضي الله عنه: «والله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال وجئنا بغير عمل فهم أولى بمحمد منَّا يوم القيامة، فإن من قصر به عمله لا يسرع به نسبه.»

وهذه هي المساواة التي تجب في الشريعة الصالحة، ولا غبن فيها على أحد من القادرين ولا من العاجزين.

أما المساواة التي فيها الغبن الوخيم العقبى فهي المساواة التي تبطل مزايا العمل وفضائل الرجحان، وتقعد ذوي المساعي عن مساعيهم، ويزعم الداعون إليها كما تقدم، أنهم يحاربون الحرمان فيحرمون القادرين الذين ينهضون بأعبائهم وأعباء بني الإنسان.

ولا غبن في مبادئ الإسلام على أحد من هؤلاء، ولا غبن فيه على أحد غير هؤلاء، فالديموقراطية الاقتصادية في الإسلام هي الديموقراطية التي يحمدها الكبير والصغير، ويرتضيها كل عامل يريد أن يطمئن على جزاء عمله، بل يرتضيها العاجز عن العمل ولو كان كلًّا على غيره؛ لأنه صاحب حق معلوم في أموال الأمة بأسرها، وإنما ينكرها العاجزون الذين يقرنون العجز بالحسد والشر، فلا يجلبون الخير لأنفسهم ولا يطيقون الخير عند غيرهم، ولن يوصف الحكم الذي يقوم على الحسد والشر بصفة الديموقراطية ولا بصفة الإنسانية، وليس مع الحسد والشر عدل ولا مساواة.

الديمقراطية الاجتماعية

قبل أن تنشأ في الأمة ديموقراطية سياسية يجب أن تسبقها الديموقراطية الاجتماعية التي تتمثل في تعاونها بالفكر والشعور على قضاء حقوق المجتمع وأداء فروضه وواجباته، وأن تكون وظائف المجتمع عملًا لا يتوقف على إرادة الحاكم أو نظام الحكومة، ولا يستأثر به أحد دون أحد، ولا طائفة دون طائفة، بل موزع بين أبناء الأمة بأسرها كل فيما يستطيع وكما يستطيع.

والتعاون بالرأي والعمل والخلق والشعور فريضة على كل فرد في الجماعة الإسلامية، يقوم المجتمع بقيامها ويزول بزوالها، وما هلكت أمة يتواصى أبناؤها بالحق ويتناهون عن الباطل، وقد دالت الدول كما جاء في الكتاب الكريم لأنهم ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾.

والناس جميعًا في خسر ﴿إِلا الذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾.

ولا نجاة لإنسان إلا أن يقتحم عقبة الإيمان: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ * ثُمَّ كَانَ مِنَ الذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾.

فيتساوى التعاون بالإحسان والتعاون بالوصية، وعلى الناس جميعًا أن يتعاونوا على جلب الخير ودفع الأذى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾.

ويفرض على كل مجتمع أن يسمع فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء من الحاكمين أو غير الحاكمين: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾.

ولا تكون الأمة خير أمة إلا بهذه الفضيلة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾.

وإذا وجب الجهاد في أحيان فالتذكير والنصيحة واجبان في جميع الأحيان: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

فهذا نفير وذلك نفير، ولهذا عبر الكتاب الكريم عنهم «بالنفر» لأنهم جند ينفرون للجهاد في سبيل التبشير والإنذار والتبصير.

ولا شك أن علماء الأمة هم المندوبون للنصح والتذكير، ولكن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة كما جاء في الحديث الشريف، فليس في الإسلام طائفة تستأثر بمهمة من مهام المجتمع كله أو بعضه، ولكنها حقوق أو فروض موزعة على كل قادر، وباب القدرة مفتوح للمجموع، وباب العلم في كل مكان حيث كان: «اطلبوا العلم ولو في الصين»، و«خذ الحكمة ولا يضرك من أي وعاء خرجت».

إن الدعوة إلى التناصح والتآزر مؤكدة مشددة في القرآن الكريم، ولكن الأحاديث النبوية تعود إلى توكيدها وتشديدها في خطاب الخاصة والعامة، وجماعها قوله صلوات الله عليه: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم.»

بيان للعمل وأثره في الحالتين، فالناس بخير ما تذكروا وتشاوروا وتواصوا وتعاونوا، فإذا فرطوا في شيء من ذلك فقد تولاهم شرارهم فلا تستجاب فيهم دعوة الأبرار.

والمجتمع الذي يؤمر كل فرد فيه بهدايته والاستماع لمن يهديه غني بالديمقراطية الاجتماعية عن كل نظام من نظم الديمقراطية السياسية؛ لأن الأمة كلها في ذلك المجتمع حاكمة محكومة، وآمرة مأمورة، وناهية منهية، فلا محل فيها لطغيان أو استئثار.

وقد كان من اليسير في عهود الخلفاء الراشدين أن يتصدى أصغر الناس لتذكير أكبر الناس، وكان أشدهم بأسًا عمر بن الخطاب، فكان مع هذا يستدعي إليه من يزجرونه ويذكرونه، ويقول على الملأ: «رحم الله امرأ أهدى إلينا عيوبنا»، ويحمد الله أن يكون في الأمة من يقوِّم الخليفة بسيفه إذا رأى منه عوجًا، وينهى الناس عن المغالاة بالمهور فتتلو امرأة عليه الآية: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ فيتقبل منها الزجر ويقول مسترجعًا: «كل الناس أفقه منك يا عمر.»

كان هذا في عهود الخلفاء الراشدين عامة فكان الناس يرونه ويسمعونه ولا يستغربونه؛ لأنه لم يخرج بهم في صدر الإسلام عن مألوف ما اختبروه وانتظروه، ولكن الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر لم يعدموا قط قوة يقابلون بها السلطان الغضوب والحاكم الظلوم فلا يملك بين يديها غير الإصغاء والتسليم.

فلم يكن ملك من ملوك بني عثمان أرهب جانبًا من سليم الأول الملقب بالعبوس، ولم يكن أسرع منه إلى القتل والنفي والتنكيل، وحدث يومًا أنه أمر باعتقال مائة وخمسين من أمناء الخزائن بغير حجة قائمة، وعلم المفتي علاء الدين الجمالي بأمره فنهض لساعته إلى ديوان السلطان، وكان حضور المفتي إليه أمرًا نادرًا غير مألوف في ذلك الزمان، فاضطرب الوزراء وعلموا أن خطبًا جللًا قد جاء به في ذلك اليوم على غير العادة، فسألوه فطلب لقاء السلطان، وما هي إلا لحظة حتى جاءه الإذن وحده بالدخول إلى الحضرة السلطانية.

قال المفتي: قد سمعت أنك أمرت بقتل مائة وخمسين رجلًا لا يجوز قتلهم شرعًا فعليك بالعفو عنهم.

فظهر الغضب على وجه السلطان وقال له محتدًّا: إنك تتعرض للحكم وليس ذلك من عملك.

قال المفتي: كلا! إنما أتعرض لأمر آخرتك وهذا من عملي، فإن عفوت نجوت، وإن أبيت حل بك عقاب الله.

فهدأ الجبار وتطامنت نفسه، ولم يخرج المفتي من حضرته حتى كان الأمر السلطاني بالعفو عنهم قد صدر ومعه أمر بإعادتهم إلى عملهم، ولكن السلطان توعدهم بالتعذيب لتقصيرهم في خدمتهم.

فقال المفتي: هذا جائز؛ لأن التعزير مفوض إلى رأي السلطان.

وحدث في مصر على أيام الملك الكامل أنه أراد أن يؤدي شهادة بين يدي القاضي شرف الدين محمد بن عبد الله الإسكندري فأبى القاضي شهادته متلطفًا في الاعتذار، وقال له: إن الملك يأمر ولا يشهد، فأصر الملك على الشهادة، وقال: بل أشهد، فهل تقبلني أو لا تقبلني، فلم يسع القاضي إلا أن يصارحه برأيه وأجابه: كيف أقبلك وعجيبة — المغنية — تطلع عليك بجنكها كل ليلة وتنزل وهي تتمايل سكرى … فشتمه الملك بكلمة فارسية، أعلن القاضي بعد سماعها أنه اعتزل القضاء وانصرف لا يلوي على أحد، فذهب إليه الملك يسترضيه خوفًا من إشاعة الخبر، وأعاده إلى خير مما كان عليه.

وقد كان من علماء مصر من يجبه طغاة المماليك إذا جاروا على الناس في طلب المال، فإذا اعتذروا بالحاجة إلى الصرف في شئون الحكم، قالوا لهم: بل عليكم أن تعيشوا كما يعيش الناس وتنفقوا كما ينفقون، وليس لكم أن تسلبوا المال لتنفقوه على القصور والجواري وآنية الذهب والفضة، وتستمرئوا به البذخ الذي يغضب الله ويثقل على خلق الله.

ومن حق المؤرخ أو الباحث في شئون الاجتماع أن يتعرف الحقائق في هذه الزواجر ويستقصي أسباب فعلها ودواعي نجاحها في قمع الطغاة وتخويف من لا يخافون من خالق أو مخلوق، فالسلطان سليم كان يحسب ذلك الحساب لرجال الدين؛ لأنه كان يطلب الخلافة ويريد أن يقيم خلافته العثمانية على بقايا الخلافة الفاطمية، والملك الكامل كان يعلم مكانة القاضي الإسكندري ويخشى أن تشيع عنه قصة المغنية إذا شاع نبأ اعتزال القاضي ولا بد أن يشيع، وأمراء المماليك كانوا يعلمون أن فتاوي العلماء تخلع السلاطين في عهدهم فضلًا عن الولاة، ولكن هذه العوارض تتكرر في كل زمن وفي كل أمة، وليس من اللازم أن تكون كل دعوة إلى المعروف أو إلى النهي عن المنكر مقبولة؛ لأن القابلين لها يعرفون المعروف وينكرون المنكر، وإنما اللازم دون غيره أن تكون للدعوة قوتها وأن يكون الداعي قديرًا عليها موثوقًا بنزاهته فيها، وهي ولا ريب تصيب في كل آونة، وتنفع المجتمع في كل دولة، ولكن الآفة أن يكون تقصير الولاة مقرونًا بتقصير الدعاة.

هذه الوظيفة الكبرى هي حيلة المجتمع التي لا تعدلها حيل السياسة في اتقاء الفتنة وصيانة الدولة، وشرعها في الإسلام مقصود به منع الفتنة لا التحرش بها والتطوع لإثارتها: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾ فإن لم تكن دعوة ولا اتقاء فتنة فهناك خطر الأخطار وولاية الأشرار، وصدقت نبوءة النبي حيث يقول: «لتدعون إلى المعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم.»

الأخلاق الديمقراطية

إذا وصفت الأخلاق بالديمقراطية سبق إلى الذهن معنى هذه الصفة بغير حاجة إلى المراجعة، وفهم السامع أن الأخلاق الديمقراطية هي التي تسري في مجتمع لا سيادة فيه لطبقة على طبقة، ولا استئثار فيه بالسطوة لأحد دون أحد، فكل ما يجمل بإنسان أن يتحلى به من الشمائل والسجايا بينه وبين قومه فهو جميل بكل إنسان.

وقد أمر الإسلام بأخلاق ونهى عن أخلاق، وكل أوامره ونواهيه موجهة إلى الناس أجمعين، وصالحة للأخذ بها في مجتمع قائم على المساواة في الحق، وعلى التعاون بين الأقوياء والضعفاء.

وتتلخص الأخلاق الإسلامية، وإن شئت فقل الأخلاق الديمقراطية في كلمة واحدة: وهي السماحة، فما من صفة أمر بها الإسلام إلا جاز أن توصف بالسمحة، وما من صفة نهى عنها إلا كانت على اليقين مجافية للسماحة داعية إلى نقيضها.

ولا تتطلب الديموقراطية «خلقًا مثاليًّا» أرفع من السماحة؛ لأنها أجمل صفة يتصف بها قوم متعاونون، وإن تفارقوا في الأقدار والأعمال.

على الكبير أن يرحم الصغير وعلى الصغير أن يوقر الكبير: «ومن لم يرحم صغيرنا ويعرف حق كبيرنا فليس منا» كما قال عليه السلام.

والكبرياء خلة ذميمة: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُل مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾.

والقول الحسن واجب: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾.

وليس لأحد أن يسخر من أحد: ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۖ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾.

وللمرء على صاحبه حق في مغيبه كحقه في حضوره: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾.

وتعد آداب التحية والمجاملة من الفرائض التي يأمر بها الكتاب والسنة: «فإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها».

﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾.

وقال غير واحد من رواة الحديث من صحابة النبي: «أمرنا رسول الله بعيادة المريض واتباع الجنازة وتشميت العاطس وإجابة الداعي وإفشاء السلام.»

ويوجب الإسلام الإحسان كما يوجب العمل، فالغني مأمور بالإنفاق ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾.

ولكن قبول الصدقة مكروه إذا استطاع الرجل عملًا يغنيه عنها: «لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يغدو إلى الجبل فيأتي بحزمة حطب فيبيعها فيكف الله بها وجهه خيرٌ له من أن يسأل الناس، أعطوه أو منعوه.»

والحقوق موفاة لذويها، فلا مطل في الدين ولا نكران للمعروف، ولكنه وفاء على المودة والمعونة لا على البغضاء والشحناء، فمن البخل المذموم أن يغلو المرء في مقاضاة غريمه و«حسب امرئ من البخل أن يقول آخذ حقي كله ولا أدع منه شيئًا» و«من نفس عن غريمه أو محا عنه كان في ظل العرش يوم القيامة.»

وعلى المؤمن أن يكون من ﴿الْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ لأنها صفة القوي القادر وليست بصفة الجبان الخائف، إذ «ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد من يملك نفسه عند الغضب.»

واشتملت السنة النبوية على تفصيلات من هذه الآداب الأخوية لم تخرم شيئًا مما يحسن بالمرء في مجلسه أو قيامه: «فنهى — عليه السلام — أن يجلس الرجل بين الرجلين إلا بإذنهما»، وقال: «يسلم الصغير على الكبير، والمار على القاعد، والقليل على الكثير، والراكب على الماشي.»

وعلى توكيد الصدق في آيات الكتاب وأحاديث النبوة قال — عليه السلام — في الإصلاح بين الناس: «لا أعده كاذبًا الرجل يصلح بين الناس ويقول القول ولا يريد به إلا الإصلاح، والرجل يقول في الحرب، والرجل يحدث امرأته والمرأة تحدث زوجها.»

والرفق بالناس مطلوب حتى في أداء الفريضة و«إذا أم أحدكم الناس فليخفف، فإن فيهم الصغير والكبير، والضعيف والمريض، وذا الحاجة، وإذا صلى لنفسه فليطول ما يشاء.»

وتمام الأدب أن يلتزمه الإنسان مع خادمه على طعامه: «إذا جاء خادم أحدكم بالطعام فليجلسه، فإن أبى فليناوله.»

وقوام هذه الآداب كلها في الأحاديث الشريفة أن «الحياء زينة» وفي الكتاب الكريم: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾.

إن وقائع التاريخ تروي لنا المئات من المواقف التي اتبعت فيها هذه الآداب عملًا عن طواعية ومحبة، ولم يكن قصاراها أنها أمرٌ ونهي باللسان أو حض على المثل الأعلى الذي يطلب ولا يدرك بين الناس.

كانت الديمقراطية المثالية في آداب السلوك والمعاملة هي شرعة الواقع في عهد النبي وخلفائه وتابعيه.

كان — عليه السلام — لا يميز في مجلس، ويجيء الغريب فيسأل: من منكم محمد بن عبد الله؟ فيقول صلوات الله عليه: قد أجبتك، فيعرفه بجوابه عليه.

وأراد كعب بن زهير أن يعرفه في مجلسه لينشده قصيدته في الاعتذار إليه، فوصفوه له بأوصافه وبمن يجلس على مقربة منه.

وكان الخليفة الأول يحلب لجاراته الضعاف، وينزل عن ثروته وعن تجارته ليحتسب الخدمة بما دون الكفاية.

وكان عمر بن الخطاب يبادل خادمه الركوب مرحلة بمرحلة، وينام إلى جانب المسجد فلا يهتدي إليه الغريب بغير هداية، ويعيش على طعام يعافه أتباعه، ويبلغ من ذلك أن يعجب له من هو مثله في التقوى والإيمان كأبي عبيدة بن الجراح، رآه في بعض طرق الشام قد انحط عن بعيره ورد الخطام على عنقه وحسر عن ساقيه ليعبر ضحضاحًا فقال له: يا أمير المؤمنين، أتفعل هذا ولك الكفاة من أصحابك وأنت بإزاء عدو يُدل بمنه وقدرته؟ فقال عمر: اسكت يا بن أخي عامر! والله ما أعزكم الله بعد الذلة، وكثركم بعد القلة إلا بالخنوع والاستكانة، فإن تروموا العز بغيرها تهلكوا في يد عدوكم.

وقد كانت السنة في آدابهم أن يشتد من يشتد على نفسه، ولا يلزم غيره شدته في غير فريضة واجبة، فالمقام بإزاء العدو الذي يُدل بمنه وقدرته حجة سمعها عمر من

معاوية حين رآه في موكب الولاية بالشام، ولكنه لم يتخذها حجة لنفسه حين أشار إليها أبو عبيدة، وهو أمين الأمة كما لقبه النبي وذكره الفاروق.

ومن العسير أن تتفق على «الديمقراطية» آداب قوم ونظام اجتماعهم وقواعد سياستهم وعقائد ضمائرهم كما اتفقت في ديمقراطية الإسلام.

التشريعُ

إذا كان للتشريع الديمقراطي وصف ينحصر في كلمة واحدة فهذه الكلمة هي «العموم».

عموم المصدر، وعموم التطبيق أو السريان.

وقد تختلف الشرائع سعةً وحرصًا، أو تختلف سماحة وشدة، أو تختلف تقدمًا وتأخرًا، ولكن هذه الاختلافات كلها لا تنفي عنها صفة «الديمقراطية» إذ كانت عامة في مصدرها، عامة في تطبيقها وسريانها، فالمعول في التشريع الديمقراطي على عموم الاتفاق عليه وعموم الخضوع لأحكامه، وكل ما عدا ذلك فهو فروق في صناعة التشريع أو غايته، وليست فروقًا في صفة الحكومة التي تتولاه.

والمقصود من التشريع العام في مصدره أنه تشريع لا تحتكره طائفة مقفلة، أي طائفة لا يدخلها أحد من خارجها، كطوائف النسب أو المزايا الموروثة أو كل طائفة تقصر الانتماء إليها على شروط لا تتحقق لكل إنسان بالعمل والعلم والاجتهاد.

فطائفة العلماء والفقهاء ليست من الطوائف المقفلة؛ لأن العلم والفقه صفتان يكسبهما كل من تعلم وتفقه.

وطائفة النواب المنتخبين ليست من الطوائف المقفلة؛ لأنها تتكون بالانتخاب ويتغير تكوينها من حين إلى حين.

أما عموم التطبيق والسريان فهو التسوية بين الناس جميعًا في الخضوع لأحكام القانون وعقوباته، فلا يستثنى منهم أحد لسبب من أسباب النسب أو الوجاهة أو الثروة، ولا يعفى من عقاب جريمة؛ لأن العدوان مقبول من بعضهم محظور من الآخرين.

والتشريع الإسلامي ديموقراطي بعموم مصدره، ديموقراطي بعموم تطبيقه وسريانه، فلا تمييز فيه بين الناس لاختلاف النسب أو اختلاف الطبقات.

مصدره الكتاب والسنة والإجماع، والقائم به الإمام ومن يستعين بهم من ذوي الرأي والمعرفة والخبرة، وحكم الكتاب والسنة واحد بالنظر إلى المسلمين جميعًا، وحكم الإجماع هو حكمهم بأنفسهم متفقين عليه كما شرعوه.

وكل والٍ كفء للولاية مأذون له، بل مفروض عليه أن يجتهد إذا طرأت له قضية لم يجد حكمها في الكتاب والسنة.

بعث النبي — عليه السلام — معاذ بن جبل إلى اليمن، فقال له: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟» قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟» قال: فبسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد في سنة رسوله؟» قال: أجتهد رأيي ولا آلو.

وكلام الحاكم في غير مقام التشريع غير ملزم لأحد من المحكومين، فكان رسول الله — عليه السلام — يستحسن شيئًا ثم يعدل عنه ويقول لأصحابه: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، كما حدث في مسألة تأبير النخل.

ومن ذاك في أحكام الخلفاء: أن عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — مر ببائع في سوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيب، فسأله عن سعرهما فسعر له مدين لكل درهم، فقال له عمر: قد حُدِّثت بعير مقبلة من الطائف تحمل زبيبًا وهم يعتبرون سعرك، فإما أن ترفع السعر وإما أن تدخل زبيبك البيت فتبيعه كيف شئت، فلما رجع عمر حاسب نفسه ثم أتى البائع في داره، فقال: إن الذي قلت لك ليس بمعرفة مني ولا قضاء، إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع وكيف شئت فبع.

أما سريان التشريع على جميع الناس فلا محل للاختلاف فيه بين أحد وأحد بعد سريانه على النبي نفسه ومن عاش معه من أصحابه، وقد قال — عليه السلام — في مرض الوفاة: «أيها الناس من كنت جلدت له ظهرًا فهذا ظهري فليستقد مني، ومن كنت شتمت له عرضًا فهذا عرضي فليستقد مني، ومن أخذت له مالًا فهذا مالي فليأخذ منه، ولا يخشى الشحناء فهي ليست من شأني.»

وقد قال — عليه السلام — لمن سألوه أن يعفي فاطمة المخزومية من العقاب: «إنما أهلك من كان قبلكم أنهم إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد.»

وإن حكم عمر في التسوية بين الملك والسوقة وبين الوالي وفرد من رعاياه هو مثال المساواة التي تحسب من الأماني في أعدل تشريع يسنه الديمقراطيون.

وللاجتهاد قواعد من خير القواعد أو الحكم Maxims التي يتوخاها المشترعون في تقرير أحكام القوانين.

أولها اليسر وتفضيل السماح على التحريم حيث أمكن السماح، فمن آيات الكتاب: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، و﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلا وُسْعَهَا﴾، و﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾.

وقال عليه السلام: «أعظم المسلمين جرمًا من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من أجل مسألته.»

وفي حديث عائشة رضي الله عنها: «ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا، فإن يكن إثمًا كان أبعد الناس عنه.»

ومن حكم الفقهاء أن «المشقة تجلب التيسير» وأن «الضرورات تحل المحظورات» وأن «العادة المطردة تنزل منزلة الشرط» وإن «المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا» وأنه «لا يجوز إقامة الحد مع احتمال عدم الفائدة» وأنه «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»، ومرجعهم جميعًا في تقدير العادات إلى قوله عليه السلام: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو حسن»، و«لا تجتمع أمتي على ضلالة.»

ومن القواعد المسلمة بنص الحديث الشريف وسوابق التنفيذ في عهده — عليه السلام — قاعدة: «درء الحدود بالشبهات».

جاء في بدائع الصنائع للكاساني: «والحدود لا تستوفى مع الشبهات، وقد روي أن ماعزًا لما أقر بين يدي رسول الله ﷺ بالزنا لقنه الرجوع فقال — عليه الصلاة والسلام — لعلك قبَّلتها، لعلك مسستها، وقال — عليه الصلاة والسلام — لتلك المرأة: قولي لا، ما إخالك سرقت ... وهذا هو السنة للإمام إذا أقر إنسان عنده بشيء من أسباب الحدود الخالصة أن يلقنه الرجوع درءًا للحد كما فعل عليه الصلاة والسلام في الزنا والسرقة، وسواء رجع قبل القضاء أو بعده، قبل الإمضاء أو بعد إمضاء ... ثم الرجوع عن الإقرار قد يكون نصًّا، وقد يكون دلالة بأن أخذ الناس في رجمه فهرب ولم يرجع حتى لا يتبع ولا يتعرض له؛ لأن الهرب في هذه الحالة دلالة الرجوع، وروي أنه لما هرب ماعز ذُكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «هلا خليتم سبيله» دلَّ أن الهرب دليل الرجوع، وأن الهرب مسقط للحد.

وقد أسقط الخلفاء الراشدون حد السرقة وغيره للضرورة كما فعل عمر بن الخطاب في عام المجاعة، وأخذت الدولة العثمانية بهذه القواعد عند تقنين القوانين وتنظيم الأحكام في مجلة الأحكام العدلية منذ نحو مائة سنة، ولم تتقيد بالقول الأشهر على الدوام، بل تركت الأشهر في حكم وأخذت بما هو أقل منه شهرة وتداولًا مراعاة للعرف والضرورات العصرية.

وحق الإمام واسع في عقوبة التعزير، وهي عقوبة تشمل الحبس والجلد والغرامة والنفي من البلد، وهذا الباب — مع حق الإمام في مراعاة الضرورات ومراعاة عرف الإجماع أو ما يقرب من الإجماع — يسمح باختيار التشريع الذي يصلح لكل زمن ولكل بيئة، ويسبق الديمقراطية إلى غايتها من التشريع والتعميم وغايتها من التحليل والتحريم.

وفي هذا المعرض مجال لبيان التجني ممن يزعمون أن أحكام الإسلام حالت بينهم وبين مراعاة أحوال العصر في التشريع، ومنهم لورد كرومر الذي أخذ على الشيخ العباسي مفتي الديار المصرية (١٨٩٠) أنه سئل عن عقاب العصابات من اللصوص وقطاع الطرق فقال مستشهدًا بالقرآن الكريم: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلا الذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ ۖ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

فهذه الآية على التخصيص تمنع أمثال كرومر من واضعي النظم الحديثة من أن يتجنوا على التشريع في الإسلام أو يتهموه بالحجر على الحكومات في وضع القوانين الملائمة لكل زمن، فإن عقوبات هذه الآية تتفاوت من القتل إلى النفي إلى العفو بعد التوبة، والنفي يشمل السجن والحبس والإقصاء، فليس ما يمنع الحاكم أن يختار من هذه العقوبات ما يلائم الجريمة ويلائم البيئة التي تقع فيها، وقد نافق من ساسة الأوربيين من يزعم أنه لم يلجأ في بلاد الحضارة فضلًا عن البلاد الهمجية إلى أقسى هذه العقوبات إلا باسم الحملات التأديبية أو باسم القصاص من جنس العمل، وقد صدر الحكم على قاتل كليبر بقطع اليد والجلوس على الخازوق والإحراق، وقد أمر كرومر نفسه بإحراق عصابة من اللصوص كانت تختفي بين القصب وتمتنع فيه عن الشرطة، ولم يكن بالحاكم الذي ينفذ حكم الآية حاجة إلى نفاق كهذا النفاق؛ لأنه مفوض في الاختيار بين أقسى العقاب وبين أهونه وبين ترك العقاب جملة إذا تاب المجرمون توبة نصوحًا لندمهم وارعوائهم عن الإجرام لا لخوفهم من الجزاء.

وقلنا في ختام باب العقوبات من كتابنا الفلسفة القرآنية: إننا «ننتهي من ذلك كله إلى نتيجتين يقل فيهما الخلاف حتى بين المسلمين وغير المسلمين، وهما: أن قواعد العقوبات الإسلامية قامت عليها شئون جماعات من البشر آلاف السنين وهي لا تعاني كل ما تعانيه الجماعات المحدثة من الجرائم والآفات، وأن قواعد العقوبات المحدثة لم

تكن تصلح للتطبيق قبل ألف سنة، وكانت تنافي مقتضيات العصر في ذلك الحين، ولكن القواعد القرآنية بما فيها من الحيطة والضمان ومباحات التصرف الملائم للزمان والمكان قد صلحت للتطبيق قبل ألف سنة، وتصلح في هذه الأيام، وبعد هذه الأيام.»

وينبغي أن يكون الاجتهاد جائزًا في كل عصر بل فريضة واجبة على كل من يخاطبه القرآن الكريم، ويأمره بالتعقل والتفكير والعمل بما يؤمر به عن فهم ودراية كلما استجاب لذلك الخطاب، ومذهب الفضلاء المتأخرين في هذا أرجح من مذهب القائلين بإقفال باب الاجتهاد في عصر من العصور؛ لأن مراجع الفقه التي كانت مطوية أو مقصورة على بلد دون بلد قد نشرت في العصر الحديث، وتيسرت لمن يحسن فهمها والاقتباس منها والقيام عليها، فلا يقفل باب الاجتهاد مع فتح باب التكليف.

القضاء

والقضاء في الإسلام عام يسوي بين الناس، ويتولاه من اجتمعت له شروطه أو أكثرها، وهي: العقل والعلم والحرية وحسن السمعة والبصر والنطق، ويستحب أن يكون مجتهدًا، ولا يمتنع أن يكون مقلدًا، ويجوز للإمام أن يقسره على تولي القضاء إذا لم يجد غيره في كفايته وصلاحه؛ لأن القضاء فريضة على المجتمع كله، وهي ما يسمى أحيانًا بفرض الكفاية.

ودستور القضاء كما تقدم في صدر الإسلام مبسوط في كتاب الفاروق — رضي الله عنه — حيث قال:

> إن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أدلي إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له.
>
> آس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا يخاف ضعيف جورك.
>
> البينة على المدعي واليمين على من أنكر.
>
> الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحل حرامًا أو حرم حلالًا.
>
> ولا يمنعنك قضاء قضيته بالأمس راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق، فإن الحق قديم لا يبطل، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل.
>
> الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في القرآن العظيم والسنة.

ثم اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور عند ذلك، فاعمد إلى أحبها وأقربها إلى الله — تبارك وتعالى — وأشبهها بالحق.

اجعل للمدعي أمدًا ينتهي إليه، فإذا أحضر بينة أخذ بحقه، وإن عجز عنها استحللت عليه القضاء، فإن ذلك أبلغ في العذر وأجلى للعمى.

المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدودًا في قذف أو ظنينًا في ولاء أو قرابة أو مجربًا عليه شهادة زور، فإن الله تعالى تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات.

إياك والغضب والقلق والضجر والتأذي بالناس.

وقد سن عمر مبدأ استقلال القضاء عن كل سلطان حتى سلطان الإمام الأكبر، وسأل رجلًا له قضية: ما صنعت؟ فقال الرجل: قضى عليٌّ بكذا، قال عمر: لو كنت أنا لقضيت بغير ذلك، قال صاحب القضية: فما يمنعك والأمر إليك؟ فقال عمر: لو كنت أردك إلى كتاب الله أو إلى سنة نبيه ﷺ لفعلت، ولكني أردك إلى رأيي، والرأي مشترك.

وأخذ النظام الإسلامي بمبدأ فصل السلطات، فجعل للقاضي وظيفة غير وظيفة التنفيذ ما لم ينص على ولاية خاصة في أمر ولايته. قال أحمد بن إدريس القرافي في الذخيرة: «ولاية القضاء متناولة للحكم لا يندرج فيها غيره، وليس للقاضي السياسة العامة لا سيما الحاكم الذي لا قدرة له على التنفيذ … وأما قوة التنفيذ فأمر زائد على كونه حاكمًا، فقد يفوض إليه التنفيذ وقد لا يندرج في ولايته، وليس للقاضي قسمة الغنائم وتفريق أموال بيت المال على المصالح وإقامة الحدود وترتيب الجيوش وقتال البغاة.»

وكانت القضايا المشكلة تعرض على أكثر من قاض واحد، وقد يكون في المحكمة أربعة قضاة كما روى العمري صاحب كتاب مسالك الأبصار.

وشرع في القضاء الإسلامي ما يشبه قضاء النقض في عصرنا هذا، فيرد حكم العالم العدل كما جاء في شرح الرصاع التونسي فيما خالف نص آية أو سنة أو إجماع أو ما يثبت من عمل أهل المدينة أو قياسًا لا يحتمل إلا معنى واحدًا أو قامت بينة على أن له فيه رأيًا فحكم بغيره سهوًا … وقد يأخذ المرجع الذي ينقض الحكم أمامه بغير هذه الأسباب أو ببعضها دون سائرها، ولكن حق النقض مسلم مشروط بالدليل القاطع الذي لا يحتمل اختلاف الآراء.

وكان الخلفاء يقترون على أنفسهم ويوسعون في أرزاق القضاة، فكان رزق سليمان بن ربيعة الباهلي في عهد عمر خمسمائة درهم مشاهرة، وكذلك كان رزق شريح في عهد علي، وجرت سنة الخلفاء بعدهم على التوسعة في أرزاق القضاة وترجيحهم على الولاة.

ومن الآداب المطلوبة للقاضي: «ألا يشتري بنفسه ولا بوكيل معلوم حتى لا يسامح في البيع»، وكان الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز يقول: «تجارة الولاة مفسدة وللرعية مهلكة»، فكان يغني القضاة بسعة الرزق عن التكسب والاتجار.

ومن الوظائف التي عرفها القضاء الإسلامي: وظائف العدول، وكانت في مبدأ أمرها توكل إلى أناس من الثقات الذين يؤخذ بقولهم في تزكية الشهود؛ ليسألهم القاضي عمن تقبل شهادته أو لا تقبل في الدعاوى المعروضة عليه، ثم نيطت بهم أعمال التسجيل وكتابة العقود الشرعية، وكان أفضلهم أولاهم بالتقديم ولو تقدم الشاب على الشيخ والعالم على من هو أعلى منه، وكانوا يفرقون بين كفاية الشاهد وكفاية العدل، فقد يحسن الرجل تزكية الشاهد، ولا يحسن أداء ما سمع ورأى.

وكان بعض القضاة يشتدون في تتبع أحوال العدول، فلا يقبلون منهم في مجلس القضاء إلا من برئت سمعته من كل شبهة، قال غسان بن محمد المروزي: «قدمت الكوفة قاضيًا فوجدت فيها مائة وعشرين عدلًا فطلبت أسرارهم فرددتهم إلى ستة، ثم أسقطت أربعة، فلما رأيت ذلك استعفيت.»

ومن النظم الخاصة بالقضاء الإسلامي: قضاء الحسبة، وهو القضاء الذي يفصل في بعض الأمور وإن لم تقم بها دعوى، ويشبهه في النظم الحديثة قيام النيابة برفع الدعوى العمومية، ولكن قاضي الحسبة يحكم وموظفو النيابة يرفعون الأمر إلى القضاء، ولم يكن للدول القديمة نظام يشبه الحسبة إلا في الدولة الرومانية، حيث كانوا يقيمون من حين إلى حين رقيبًا يتتبع نقائص المجتمع، ولكنه عمل عارض، وليس بالأصل في التشريع.

أما أدب القضاء الأكبر في الإسلام فهو تطامن القاضي واعتقاده على الدوام جواز الخطأ على أحكامه وتقديراته، ولو جاز لأحد أن يؤمن الناس بعصمة قضائه من كل خطأ لجاز ذلك للنبي عليه السلام، ولكنه — صلوات الله عليه — كان يقول للخصوم قبل أن يقضي بينهم: «إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضكم أن يكون ألحن من بعض، فأحسب أنه صادق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو ليتركها.»

وحسب القضاء أن يكون إنسانيًّا ليكون غاية الرضى من الأنظمة التي يرتضيها طلاب المساواة ومنهم الديمقراطيون، وما ادعى القاضي الأول في الإسلام أكثر من أنه إنسان يقضي بين أناسي، وما جرى على سنته أحد إلا حكم بأن الناس سواء أمام القضاء.

مع الأجانب

وقد اتسعت حرية الحكومة الإسلامية للأجانب عنها فأمنوا في كنفها على أرواحهم وعقائدهم وأموالهم، وأبيح لهم من حقوق الضيافة أو الإقامة ما لا يباح اليوم لأجنبي في عرف الحضارة الحديثة.

ويتضح سبق الحضارة الإسلامية إلى هذه السماحة من معاملة الدول العصرية للنازلين في بلادها من الأجانب المسلمين أو الأجانب المتهمين، ولا سيما في أيام الحروب أو أيام الخطر والشك بين الدولة ومن تخشى عدوانهم أو يخشون عدوانها.

فقد تحظر الدولة على الأجنبي أن يدخل بلادها، وقد تأذن له بدخولها إلى أمد محدود، ثم تخرجه منها قهرًا إذا لم يخرج باختياره، ولا يحق لدولته أن تحتج على إخراجه، وتستبيح الدولة لمجرد الخوف والاشتباه أن تنفي الأجانب النازلين في كنفها أو تحجر على حركاتهم وتخضعهم للرقابة والتفتيش من آونة إلى أخرى، وهم على كل حال مفردون بمعاملة خاصة بين أصحاب الحقوق الوطنية فليس لهم نصيب كبير أو صغير منها.

وينبغي أن نذكر أن الإسلام كان خليقًا أن ينظر إلى الأجانب المحيطين به والنازلين بين أهله نظرته إلى الأعداء المتربصين به في كل ساعة؛ لأنه لم يزل مهددًا بالغارة والانتقاض منذ دعوته الأولى إلى قيام دولته بين أعدائها، فعذره في الحيطة والحذر غير مجهول لو أنه وضع لنزول الأجانب في أرضه أو مقامهم في ظل حكومته قيودًا من قبيل هذه القيود المصطلح عليها في الزمن الأخير.

لكنه استغنى عن جميع هذه القيود حيث أمكن الاستغناء عنها، وبالغ في احترام الحوزة ولو كان أصحابها غير مأمونين بين ديار المسلمين وديار أعدائهم، فمن ذاك أن مدينة يقال لها «عربسوس» كانت على تخوم الدولة بينها وبين بلاد الروم، وكان أهلها

كما قال عمير بن سعد في شكواه منها إلى الفاروق «يخبرون عدونا بعوراتنا ولا يظهروننا على عورات عدونا، ولهم علينا عهد ...» فلم يجسر عمير على إيذائهم قبل أن يرجع في أمرهم إلى الخليفة، ولم يعجل الخليفة بالنقمة منهم حتى يبسط لهم المعذرة وسبيل الرحلة، فقال لعمير: «إذا قدمت فخيرهم أن تعطيهم مكان كل شاة شاتين، ومكان كل بقرة بقرتين، ومكان كل شيء شيئين، فإن رضوا فأعطهم إياه وأجلهم ... فإن أبوا فانبذ إليهم وأجلهم سنة ثم اخربها.»

والمشهور عن نظام الحكومة الإسلامية أن الذميين والمعاهدين لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وأن الدولة تقاتل عنهم كما تقاتل عن جميع رعاياها، وأنها لا تستبيح عقوبتهم بالحدود الإسلامية فيما لا يحرمونه ولا يعاقبون أنفسهم عليه، وأنهم لا يدعون إلى القضاء في أيام أعيادهم، لقوله عليه السلام: «أنتم يهود عليكم خاصة ألا تعدوا في السبت.»

ولكن الأمر لا ينتهي عند نصوص الشرع والقانون، ولا يزال الحاكم المسلم مطالبًا بالمجاملة وحسن المعاملة في غير ما بينته النصوص وفصلته العهود، فيقول النبي عليه السلام: «من قذف ذميًّا حد له يوم القيامة بسياط من نار»، ويقول أيضًا: «من آذى ذميًّا فقد آذاني»، ويقول في موضع آخر: «من ظلم معاهدًا وكلفه فوق طاقته فأنا خصمه يوم القيامة»، ولا ينسى الخليفة هذه الأحاديث وهو يكتب وصاياه إلى ولاته، فيذكر الفاروق بها عمرو بن العاص، ويقول له في كتاب منه إليه: «إن معك أهل الذمة والعهد ... فاحذر يا عمرو أن يكون رسول الله خصمك.»

قال البلاذري: إن عمر لما ذهب إلى الشام «عند مقدمه الجابية من أرض دمشق مر بقوم مجذومين من النصارى فأمر أن يعطوا من الصدقات، وأن يجرى عليهم القوت.»

ورأى شيخًا يهوديًّا يتكفف فأمر له برزق يجريه عليه من بيت المال، وقال له: «ما أنصفناك يا هذا، أخذنا منك الجزية فتى وأضعناك شيخًا.»

وقد أبيح لأهل الذمة بناء الكنائس والبيع وإقامة الشعائر في ديارهم، فلا يمنعون منها إلا ما يعطل شعائر الإسلام ويجور عليها، ولا يكلفون العزلة إلا دفعًا للشبهة التي تبيح الحكومات الحديثة ما هو أشد من العزل والتمييز في الحل والسفر.

ومن المعلوم أن المسلم مأمور بتصديق جميع الأنبياء من قبل نبي الإسلام عليه السلام: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.

فليس المسلم منكرًا لأديان الذميين معرضًا عن أنبيائهم؛ بل هو معهم في كل عقيدة لم تخالف التوحيد، ومعهم في إجلال أنبيائهم أو يزيد: ﴿إِنَّ الذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا * أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾.

وعقيدة المسلم أن السابقين على التوحيد من أهل الأديان جميعًا لهم أجرهم عند ربهم كمن آمن بالله ورسوله محمد صلوات الله عليه: ﴿إِنَّ الذِينَ آمَنُوا وَالذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

فليس أقدر من الإسلام على تقريب شقة الخلاف بينه وبين أهل الأديان، وليس أصدق منه في موالاتهم إذا عاهدوه وإن خالفوه في الاعتقاد أو أنكروه، فإن كانت حرب بينه وبين أعداء فليس أكرم منه في معاملة الأعداء المقاتلين بين حالة الحرب والحذر أو حالة الأمن والسلام، كما تقدم في غير هذا المقام.

وخير ما يختتم به كلام في حظ الأجانب من الديمقراطية الإسلامية عهد إيلياء الذي كتبه الفاروق في إبان الظفر والفتح فقال فيه: إنه «أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقض منها ولا من خيرها ولا من صلبهم ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار على أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن، وأن يخرجوا منها الروم واللصوت (اللصوص) فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية … ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم.»

ولا موضع للمقابلة بين هذا الأمان وما جرى مجراه في حضارة من الحضارات الإنسانية، فليس في الحضارات الإنسانية قط ما جرى مجراه.

العلاقات الخارجية

نظام الحكم في الأمة له صلة وثيقة بعلاقات الأمم الخارجية، فحيثما وجد الحكم المطلق تعذر السلام بين الدول، وكانت العلاقات بينها على الدوام علاقات حرب قائمة أو انتظار حرب قريبة، وليس من الضروري انتظار سبب للحرب وجيه أو غير وجيه، فإن السلطان المطلق وحده كافٍ لإثارة المطامع، والحذر من العدوان، وتربص كل دولة بالأخرى طمعًا وعدوانًا أو خوفًا من الطمع والعدوان.

ويظهر من التجارب الحديثة على الخصوص أن الدول الديمقراطية أقل الدول رغبة في القتال؛ لأن المرجع فيها إلى الشعب لا إلى سادته الذين يسخرونه في طلب الشهرة والبذخ والفخر بالحول والطول في غير مصلحة معلومة، وقد تبين من حروب قرن كامل أنها بدأت على الدوام من جانب الدول التي تدين بالسلطان المطلق، وشوهد في جملة الحروب أن الاستعداد للعدوان يأتي من جانب تلك الدول التي تنفق أموالها بغير حسيب أو رقيب من الرعية ووكلائها، فتستعد للعدوان ثم تعتدي قسرًا وتنساق إلى الحرب طوعًا أو كرهًا؛ لأن السلاح بضاعة لا تدور في الأسواق، ولا تقابل فيها الخسائر بأرباح غير ما يأتي من الحرب، فإن لم تكن غنائم حرب فثمة خسارة محققة يشعر بها الرعاة والرعايا فلا يأمنون من الفتنة والانتقاض، ولا يزالون في ارتقاب الحرب كأنها المخرج الوحيد من مأزق كله إغلاق، وندرت فيه المخارج والأبواب.

ويخيل إلى الكثيرين أن الديمقراطية في الإسلام غير الديمقراطية كلها في هذه الخصلة، وهي خصلة العلاقات السلمية بينها وبين الأمم؛ لأن الإسلام قد شرع الجهاد، والجهاد معناه القتال.

وحقيقة الواقع أن الديمقراطية الإسلامية أوفق النظم الحكومية؛ لتمكين العلاقات السلمية بين بني الإنسان، ويتبين ذلك من أقسام العالم في نظر الإسلام، ومن حكم الإسلام في العلاقة بينه وبين كل قسم من هذه الأقسام.

فالعالم الإنساني ثلاثة أقسام بالنسبة إلى الدولة الإسلامية: قسم المسلمين، وقسم المعاهدين، وقسم الأعداء، ولا يحتمل العقل ولا نجد في الواقع تقسيمًا للعالم بالنسبة إلى دولة من الدول غير هذا التقسيم.

أما الأمم الإسلامية، أو دار الإسلام كما يسميها الفقهاء، فالقتال بين أهلها حرام، ومن أقدم عليه فالمسلمون مطالبون برده عن عدوانه صلحًا وتوفيقًا أو حربًا إذا تعذر الصلح والتوفيق.

وفي الكتاب الكريم: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا التِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللهِ ۚ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾.

وفي الحديث الشريف: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصًا على قتل صاحبه.»

والخطاب في القرآن موجه دائمًا إلى المكلفين، والمكلفون هم المسئولون المستطيعون، أما المعاهدون: فإن قبلوا عهد الذمة — كما جاء في الحديث الشريف: «فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين.»

والتعاهد أنواع فصلها الفقهاء، ولم يأت القانون الدولي الحديث بتفصيل أوفى من تفصيلهم في هذا الباب، وحكم الإسلام الوفاء بجميع العهود ما لم تنتقض من جانب الطرف الآخر: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾.

ولا استثناء لعهود المشركين الذين ثبتوا على عهدهم: ﴿إِلا الذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ …

ومن لم يكن من المسلمين ولا من المعاهدين فيدعى إلى الإسلام أو إلى المعاهدة، وسبيل الدعوة منصوص عليه في القرآن الكريم أن ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَل عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾، وحجة الدين هي حجة الإقناع ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ

مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

وإنما يجب الجهاد حين تقف القوة في سبيل الدعوة بالحسنى فلا محل معها للإقناع ولا لحرية الاستماع، وإنما هي القوة تدفع القوة حين تنقطع أسباب الحجة وأسباب الأمان، ولا أمان حيث يرفض التعاهد والولاء، بل يعلم المسلم أنه غير منهي عن البر بمن لا يقاتلون في الدين ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾.

قلنا في هذا المعنى من كتاب عبقرية محمد: «إن الإسلام إنما يعاب عليه أن يحارب بالسيف فكرة يمكن أن تحارب بالبرهان والإقناع، ولكن لا يعاب عليه أن يحارب بالسيف سلطة تقف في طريقه، وتحول بينه وبين أسماء المستعدين للإصغاء إليه؛ لأن السلطة تزال بالسلطة، ولا غنى في إخضاعها عن القوة، ولم يكن سادة قريش أصحاب فكرة يعارضون بها العقيدة الإسلامية، وإنما كانوا أصحاب سيادة موروثة وتقاليد لازمة لحفظ تلك السيادة في الأبناء بعد الآباء وفي الأعقاب بعد الأسلاف ... وكل حجتهم التي يذودون بها عن تلك التقاليد أنهم وجدوا آباءهم عليها، وأن زوالها يزيل ما لهم من سطوة الحكم والجاه، وقصد النبي بالدعوة عظماء الأمم وملوكها وأمراءها؛ لأنهم أصحاب السلطة التي تأبى العقائد الجديدة، وقد تبين بالتجربة أن السلطة هي التي كانت تحول دون الدعوة المحمدية، وليست أفكار مفكرين ولا مذاهب علماء؛ لأن امتناع المقاومة من هؤلاء الملوك والعظماء كان يمنع العوائق التي تصد الدعوة الإسلامية، فيمتنع القتال، ومن التجارب التي دل عليها التاريخ القديم أن السلطة لا غنى عنها لإنجاز وعود المصلحين ودعاة الانقلاب ... ومن تلك التجارب تجربة فرنسا في القرن الماضي، وتجربة روسيا في القرن الحاضر، وتجربة مصطفى كمال في تركيا، وتجارب سائر الدعاة من أمثاله في سائر البلاد، فمحاربة السلطة بالقوة غير محاربة الفكرة بالقوة، ولا بد من التمييز بين العملين لأنهما جد مختلفين.»

وينبغي للمؤرخ المنصف أن يذكر أن المسلمين كانوا ضحية السيف قبل أن يغلبوا به أعداءهم، فكان الإقناع سابقًا للدفاع، ولم يأت الدفاع إلا حين بطل الإقناع.

فإذا جاء القتال بعد رفض الدعوة ورفض المعاهدة فالاعتراض عليه إنما هو اعتراض على كل دعوة من أساسها، وإنما هو رأي ينهى كل مصلح أن يخرج لدعوة إصلاح، ولا نكران أن الإسلام يأبى هذا الاعتراض ويأبى هذا النهي؛ لأن الدعوة إلى الخير واجبة فيه

على كل بيئة وبين كل طائفة، لا استثناء في ذلك للطوائف الإسلامية ولا لغيرها؛ بل هو شرع جهاد الفقه والعلم إلى جانب جهاد السيف والقوة، وجاء في الكتاب العزيز: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ ... وليس أكثر من الآيات والأحاديث التي توجب على المجتمع الإسلامي أن تكون منه أمة ﴿يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾، ويذكرون أبدًا أن من قبلهم هلكوا؛ لأنهم ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾.

وقبل أن نلخص أحوال الجهاد في الإسلام نلقي بنظرة عاجلة على الأسباب التي تتخذها الدول في عصرنا هذا مسوغات لإعلان العداء واستباحة القتال، ونذكر منها ما اتفقت عليه وجعلته عرفًا معدودًا في السوابق المرعية، ولا نذكر الفلتات التي تأتي عرضًا ولا يجري عليها قياس.

فقد رأينا دولًا تفرض على بعض البلاد أن تفتح لها أسواقًا للتجارة وإلا فتحتها عنوة بمفردها أو بالاتفاق مع غيرها، ورأينا دولًا تقتحم البلاد وهي تدعي أنها تفتحها للحضارة، وتؤدي فيها أمانة الرجل الأبيض ورسالة التقدم، ورأينا دولًا تعلن على الملأ أنها اعتبرت إقليمًا من الأقاليم داخلًا في حوزتها وحظرت معاملته بغير وساطتها، وأنها تنذر الدول الأخرى أنها تنظر إلى من يخالفها في ذلك نظرة العداء أو تحسبه مقدمًا على عمل من أعمال الأعداء، وكل ذلك يستباح باسم التجارة أو العمارة، ولا يبلغ حقه — إن جاز أن يسمى حقًّا — مبلغ الحق الذي يفرضه الإنسان لهداية الإنسان، ويعلق عليه صلاح النفس وصلاح ضمير العمران.

والإسلام على كل حال يوجب الدعوة إلى الخير، وينظر إلى السلطة التي تقف في سبيلها نظرة عداء، ويعاملها معاملة من لا أمان له، إلا أن تعاهده على الأمان فلها مثل ما له وعليها مثل ما عليه.

وقد أمر المسلمون بأنواع من الجهاد منها مقاتلة المعتدين عليهم ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾، ومنها الجهاد بحجة الكتاب والإعراض عن منكريه: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾، ومنها: الجهاد لمن لا يقبلون الدعوة، ولا يعاهدون على الأمان.

فإذا وجب هذا الجهاد فالمسلم مأمور فيه بقتال المقاتلين دون غيرهم فلا يحل له قتل امرأة ولا صبي ولا شيخ ولا مقعد ولا يابس الشق ولا أعمى ولا مقطوع اليد ولا معتوه ولا راهب في صومعة ولا سائح في الجبال لا يخالط الناس، وقد جمع الخليفة الأول

وصايا النبي — عليه السلام — للمقاتلين فقال: «لا تخونوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلًا صغيرًا ولا شيخًا كبيرًا ولا امرأة ولا تعقروا نخلًا ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيرًا إلا لمأكلة، سوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم للصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له ...»

وقد أقر الإسلام الأمان والموادعة والمهادنة في القتال، وجعل لكل منها شرطًا، وأمر برعاية عهودها جميعًا، إلا أن يتبين القائد المسئول غدرًا مبيتًا من جانب عدوه فلا جناح عليه أن يأخذ بالحيطة في الهجوم قبل الغارة عليه.

فالأمان في تعريف الفقهاء هو: «رفع استباحة الحربي ورقه وماله حين قتاله أو العزم عليه» وتكفي فيه الإشارة التي يفهمها من يطلب الأمان.

والاستئمان: «تأمين حربي ينزل لأمر ينصرف بانقضائه».

والمهادنة: «عقد المسلم مع الحربي على المسالمة مدة ليس هو فيها تحت حكم الإسلام».

والموادعة: «عقد غير لازم محتمل للنقض فللإمام أن ينبذ إليهم لقوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾ ... ويشترط في نقضه أن يبلغ إلى رئيس العدو وأن يبلغه الرئيس إلى قومه «لأن الخبر إذا لم يبلغهم فهم على حكم الأمان الأول فيكون قتالهم منا غدرًا.»[١]

على أننا إذا اعتبرنا الواقع من أمر الجهاد في صدر الإسلام فالواقع أن أسباب الجهاد يومئذ كانت كلها ردًّا للعدوان أو تأمينًا للحدود.

ففي غزوة تبوك — كما قلنا في عبقرية محمد — عاد الجيش الإسلامي أدراجه بعد أن أيقن بانصراف الروم عن القتال في تلك السنة، وكان قد نمي إلى النبي أنهم يعبئون جيوشهم على حدود البلاد العربية، فلما عدلوا عدل الجيش الإسلامي عن الغزو على فرط ما تكلف من الجهد والنفقة في تجهيزه وتسفيره.

وكانت دولة الروم ترسل البعوث إلى تخوم الجزيرة وتهيج القبائل لحرب المسلمين، وظل المسلمون يعيشون في فزع دائم من خطر هذه الدولة وأتباعها، ويتبين هذا الفزع

[١] البدائع للكاساني، وشرح حدود الإمام الأكبر للتونسي، وزاد المعاد لابن القيم، والسنن للدارمي.

— كما ذكرنا في عبقرية عمر — من تحدث المسلمين بتأهب غسان لغزو الجزيرة العربية، فلما دق صاحب الفاروق بابه دقًّا شديدًا ذات ليلة ليحدثه عن نبأ عظيم خرج يقول: ما هو؟ أجاءت غسان؟

فلما تولى الصديق الخلافة أنفذ بعثة أسامة التي يصح أن تسمى بلغة هذا العصر بعثة تأديبية لردع القبائل التي كانت تعيث في الطريق بين الحجاز والشام، فلم تلبث أن قفلت إلى المدينة بعد أربعين يومًا أو سبعين يومًا في قول بعض المؤرخين.

أما غزوة فارس فقد كانت — كما ذكرنا في عبقرية الصديق — استطرادًا لحروب الردة في أطراف البحرين، فكانت القبائل التي تدين لسلطان فارس توالي الإغارة على أرض المسلمين فيدفعونها، ويقتصون منها، ويتعقبونها في بلادها، وكان الصديق يجهل اسم القائد المقدام الذي كان يتولى الدفاع والتعقب في تلك الأنحاء، فسأل عنه في شيء من التعجب: «من هذا الذي تأتينا وقائعه قبل معرفة نسبه؟» فعرفه به قيس بن عاصم قائلًا: «هذا رجل غير خامل الذكر ولا مجهول النسب ولا ذليل العمار، هذا المثنى بن حارثة الشيباني.»

فكان هذا الاستطراد في حرب الردة بداءة الاشتباك بفارس ومن والاها من قبائل البحرين والسواد، ومضت الحوادث شوطًا قبل أن تنقلب إلى تلك الحرب الضروس بين العرب والفرس في أوسع نطاق، فلما أرسل الصديق خالدًا لنجدة المثنى أمره أن «يتألف أهل فارس ومن كان في ملكهم من الأمم» …

وتقدم خالد في تأمين الطريق فصالح أهل الحيرة على «أن لا يخالفوا ولا يعينوا كافرًا على مسلم من العرب ولا من العجم، ولا يدلوهم على عورات المسلمين».

وفي كل أولئك كان أئمة المسلمين السابقين يعملون بما يوافق الحديث الشريف في رواية عبد الله بن عمرو: «لا تتمنوا لقاء العدو واسألوا الله العافية فإذا لقيتموهم فاثبتوا، وأكثروا ذكر الله، فإن أجلبوا وضجوا فعليكم بالصمت.»

هذه جملة أحكام الإسلام شرعًا وفعلًا في العلاقات الأجنبية، وهي أحكام تجعل الدولة الإسلامية مثالًا للدولة التي تنتظم في أسرة الأمم، وتجري علاقاتها معها على سنن واضح وعهود مرعية وأمان مصون.

ويستطرد بنا الكلام في الحرب إلى الكلام في الرق؛ لأن موضوع الرق على صلة بالأسر وعلى صلة بالحقوق الديموقراطية.

فالأرقاء في الإسلام هم الأسرى الذين لم يعتقوا ولم يفتدوا، وبينهم وبين الأحرار فرق في بعض الحقوق.

وموقف الإسلام في مسألة الرق لا يعرف على حقيقته إلا بالمقابلة بين ما تقدمه وما جاء بعده إلى العصر الحاضر.

فالحكمة العقلية بلغت أوجها في فلسفة اليونان، وكان أفلاطون وأرسطو معًا يعتبران الرق حالة «أصلية» ملازمة للطبيعة البشرية، ووصف أرسطو العبيد بأنهم آلات حية، وشدد أفلاطون في عقوبة العبد الذي يتطاول على حر ولو كان غير سيده، فأوصى بتسليمه إلى من أساء إليه ليتولى عقابه بما يرضاه.

واعترفت الأديان كلها بالرق ونظرت إليه كأنه عقوبة إلهية يستحقها بعض الناس، ويحسن بهم أن يصبروا عليها.

أما بعد الإسلام فحكم القانون الدولي في أحدث العصور تسخير الأسرى للخدمة وحجزهم في يد الآسرين رهائن للمبادلة أو للفكاك بالغرامات المقدرة، وليس لهم بطبيعة الحال حقوق في بلاد الأسر، ولا يلزم أن يجابوا إلى طلبهم إذا أرادوا اكتساب الحقوق الوطنية بالدخول في جنس الأمة الغالبة.

ومعاملة الإسلام للأسرى خير من حكم الفلسفة، ومن حكم الأديان السابقة، ومن حكم الحضارة الحديثة.

فالرق في الإسلام حالة عارضة تزول وليس بالحالة الطبيعية التي لا تتبدل، وسبيل إزالتها تشجيع المالكين على إعتاق أسراهم، وتمكين الأسرى من افتداء أنفسهم، ومن كان لا يملك مالًا ويعرف القراءة ففي وسعه أن يفتدي نفسه بتعليم بعض المسلمين، وقد جعل الإسلام إعتاق الأسرى كفارة عن السيئات، وكانت وصية النبي — عليه السلام — في مرض وفاته: «الصلاة وما ملكت أيمانكم»، وقد قال عليه السلام: «من لطم مملوكه فكفارته عتقه.»

وقد جاءت وصايا النبي متممة لحكم الكتاب فيهم: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ …

﴿وَالذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللهِ الذِي آتَاكُمْ﴾.

وقد أمر المسلم بأن يسوي بينه وبين مملوكه في المعيشة: ﴿فَمَا الذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ اللهِ يَجْحَدُونَ﴾.

وكان كبار الصحابة يطعمون مواليهم مما يأكلونه ويلبسونهم مما يلبسونه، بل اشترى الإمام عليٌّ ثوبين فخص مولاه بأفضلهما وقال له حين رده هذا مستحييًا: بل أنت به أولى؛ لأنني شيخ وأنت شاب.

والإشفاق بالموالي هو الذي حمل الفاروق على رفع حد السرقة في عام المجاعة، فقد جيء بفتيان سرقوا ناقة واعترفوا بسرقتها، فنظر في وجوههم فرأى هزالًا باديًا، وسأل عن سيدهم، فقيل له: إنه عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعة، فأرسل يستدعيه وأنبه تأنيبًا شديدًا، وقال له: «لقد هممت أن أقطع أيدي هؤلاء لولا ما أعلمه من أنكم تدئبونهم وتجيعونهم حتى إن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه لحل له …» ثم أمره أن يؤدي لصاحب الناقة ثمانمائة درهم، وثمنها الذي طلبه صاحبها أربعمائة، تأديبًا للسيد على الذنب الذي ألجأ إليه عبيده الجياع.

ولم يحل الرق بين المولى وبين أرفع مناصب الرئاسة والقيادة، فقد تولى زيد وابنه أسامة قيادة جيوش كان من جنودها كبار الصحابة، ولما احتضر عمر قدم صهيبًا على المهاجرين والأنصار فصلى بالناس، ودامت للموالي هذه الرعاية حتى في عهد بني أمية وهم أصحاب دولة قضت عليهم سياستها بتقريب العرب وإقصاء الموالي، فقد ذكر السخاوي في شرحه لألفية القرافي: «أن هشام بن عبد الملك سأل الزهري: من يسود أهل مكة؟ قال: عطاء، قال الخليفة: بم سادهم؟ قال: بالديانة والرواية، قال الخليفة: نعم، من كان ذا ديانة حقت له الرئاسة، ثم سأل عن اليمن فقال الزهري: إمامها طاوس، وسأل عن مصر وغيرها فذكر له الزهري أسماء ساداتها من الموالي، حتى إذا أتى على ذكر النخعي قال: إنه عربي، فقال الخليفة: الآن فرجت عني … والله ليسودن الموالي العرب، ويخطب لهم على المنابر.»

وقد اعتمد رواة الحديث روايات بعض الموالي ورجحوها بالثقة على غيرها من الروايات.

ولم يرد في القرآن ولا في السنة نص على التفرقة بين الأحرار والعبيد في مسائل الشهادة والذمة، ووردت نصوص كثيرة على البر بهم وتمكينهم من فك إسارهم، ودلت الأعمال على ترجيحهم بالرئاسة والولاية في بعض الأحوال، ومثل هذه الخطة في علاج الرق خليقة أن تبطله في بضعة أجيال؛ إذ لم يكن من اليسير إبطاله دفعة واحدة، وإلغاء حقوق الأسر التي بقيت إلى هذا الزمان.

قلنا في كتابنا الفلسفة القرآنية: «إن الباحثين الاجتماعيين من الأوربيين أنفسهم قد عللوا حركة التحرير — تحرير الأرقاء — بعلل كثيرة من ضرورات الاقتصاد، فذكروا أن

المطالبين بتحرير الرقيق لم يفعلوا ذلك إلا احتيالًا على الكسب ومنعًا للمنافسة التجارية التي تيسر لأصحاب العبيد ومسخريهم في الصناعات أرباحًا لا تتيسر لمن يستأجرون الأحرار ويبذلون لهم ما يرتضونه من الأجور، ولم تزل معاملة السود في أمريكا الشمالية — بعد تحريرهم من الرق — أسوأ معاملة يسامها بنو آدم في هذا الزمان، وذلك بعد أن دان المسلمون أربعة عشر قرنًا بشريعة المساواة بين الأجناس، وعلموا أن فضل العربي القرشي على العبد الحبشي إنما هو فضل التقوى والصلاح دون فضل العصبية واللون.»

ولم يأخذ الإسلام أتباعه بهذا الكرم المحض مجاراة لضرورات الاقتصاد؛ بل أخذهم به على الرغم من تلك الضرورات وعلى الرغم من شح الأنفس بالأموال وما تملك الأيمان، وتلك هي مزية الإسلام الكبرى في السبق إلى هذا الأدب الرفيع.

في التجربة والتطبيق

تبدو هذه المبادئ التي مرت بنا في الفصول المتقدمة كأنها مطالب مثالية يعز اللحاق بها في الحياة العملية، ولكنها وجدت أناسًا آمنوا بها وأخلصوا لها فجعلوها واقعًا لا يستغربه من يبصره ويسمعه، وقد كان غريبًا على من يسمعون به وهو مجرد أفكار وآمال.

ومنذ قرت دعوة الإسلام تعامل الناس بهذه المبادئ واصطلحوا عليها، ولكن عهدًا من العهود المتقدمة في صدر الإسلام كان على التخصيص مرجع الأمثلة المتلاحقة التي ارتفع فيها الواقع حتى التقى بخواطر الأفكار وسوانح الأحلام.

وذلك هو عهد الفاروق عمر بن الخطاب.

فلم يكن أكثر في وقائع عصره من القضايا المثالية التي تحسب إلى اليوم من نوادر الدنيا بأسرها لا من نوادر الجزيرة العربية وحدها.

عدل بين أبي سفيان سيد مكة وبين صعلوك من جيرانه، وعدل في محاسبة خالد بن الوليد وهو سيف الإسلام، وعدل بين الملوك والسوقة وبين الولاة والرعايا وبين جلة الصحابة والذميين الذين لم يدخلوا بعد في الدين.

تسطع صفحات التاريخ بالنور وهي تروي لنا حادثة جبلة بن الأيهم ملك غسان والبدوي الفزاري الذي وطئ على إزاره.

كانت دولة القياصرة تحرض أمراء الغساسنة — وهم في حمايتها — على غزو الجزيرة العربية، وكانت الجزيرة في قلق دائم من توقع هذه الغزوة بين ساعة وأخرى، ثم بدا للأمير الغساني جبلة بن الأيهم أن ينضوي إلى أبناء قومه العرب، ويتخلى عن ملكه المهدد في ظل الدولة البيزنطية الذي أوشك أن ينحسر من حوله، فسر عمر وكتب إليه أن أقدم ولك ما لنا وعليك ما علينا، فقدم جبلة إلى الحجاز في خمسمائة فارس عليهم ثياب

الوشي المنسوج بالذهب والفضة، ولبس تاجه وفيه قرط جدته مارية، فلم يبق بالمدينة رجل ولا امرأة ولا صبي إلا خرج ينظر إلى الموكب الفخم الذي لا عهد لهم بمثله، وكان فتحًا عظيمًا بغير عناء، وراحة من قلق ظل يساور الدولة الناشئة عدة سنين.

وحضر جبلة موسم الحج، وخرج يطوف بالكعبة فوطئ على إزاره رجل من بني فزارة فحله، وكبر الأمر على جبلة فلطم الفزاري فهشم أنفه، وذهب الفزاري إلى الخليفة يستعديه على الأمير.

بعث عمر إلى المعتدي فسأله: ما دعاك يا جبلة إلى أن لطمت أخاك هذا فهشمت أنفه؟

فاستمع الأمير إلى السؤال وهو يعجب، وخطر له أنه قد ترفق بالبدوي؛ لأنه لولا حرمة البيت — كما قال — لأخذت الذي فيه عيناه.

قال عمر: إنك قد أقررت، فإما أن ترضيه وإلا أقدته منك.

قال جبلة دهشًا: تقيده مني؟ تقيده مني، وأنا ملك وهو سوقة؟!

قال عمر: الإسلام قد سوى بينكما.

قال الأمير: إني رجوت أن أكون في الإسلام أعز مني في الجاهلية.

فما زاد عمر على أن قال: هو كذلك.

وقال جبلة: إذن أتنصر! وقال عمر: إذن أضرب عنقك.

وتصاول قوم جبلة وبنو فزارة فكادت تكون فتنة، فأرجئ الأمر إلى غد، وخرج جبلة من المدينة تحت سواد الليل.

ذلك عدل بين سوقة وملك كان لإسلامه شأن في السياسة العليا كما يقولون، فلم يعصمه شأنه ولا شأن السياسة العليا من حق الجزاء.

وشكا رجل من الجند أبا موسى الأشعري؛ لأنه أعطاه بعض سهمه، وأصر الرجل على أن يأخذ سهمه كله، فضربه أبو موسى وحلق شعره.

فمض الجندي إلى عمر يشكو قائده وأميره، وكتب عمر إلى القائد الأمير يقول: «… إن كنت فعلت ذلك في ملأ من الناس فعزمت عليك لما قعدت له في ملأ من الناس حتى يقتص منك، وإن كنت فعلت ذلك في خلاء من الناس فاقعد له في خلاء من الناس حتى يقتص منك.»

فلما عاد الرجل بكتاب عمر رجاه قوم أن يعفو عن الأمير فأقسم لا يدعنه لأحد، ثم قعد أبو موسى ليقتص الرجل منه، فلما رآه غريمه قاعدًا بين يديه في مجلس القصاص رفع رأسه إلى السماء، ثم قال: اللهم قد عفوت!

بل كان الخليفة يقتص للمذنب المقام عليه الحد إذا تبين له غلو الوالي في العقوبة، فلما جلد أبو موسى شاربًا وحلق شعره وسود وجهه ونادى في الناس ألا يجالسوه ولا يؤاكلوه علم المذنب أن له حقًّا وذهب إلى الخليفة يطلب حقه ويشكو أميره، فأعطاه الخليفة مائتي درهم وكتب إلى الوالي يقول: لئن عدت لأسودن وجهك ولأطوفن بك في الناس، وأمره أن يعود فينادي من ناداهم من قبل أن يجالسوه ويؤاكلوه.

وكان عمرو بن العاص والي مصر الذي فتحها بالسيف، فنازع ابنه شابًا من المصريين في ميدان السباق، فضربه بالسوط واستطال عليه قائلًا: أنا ابن الأكرمين!

ورحل الفتى من مصر إلى الحجاز، ورفع شكواه إلى الخليفة فأرسل إلى مصر يستدعي الوالي وابنه، وجلس للمظالم علانية فأمر الفتى المصري أن يضرب ابن عمرو، ثم أمره أن يضرب الوالي نفسه؛ لأن ابنه لم يجترئ على رعيته إلا بسلطان أبيه، وصاح به صيحته التي لا ينساها التاريخ ما دامت له ذاكرة تعي ما يذكر ولا ينسى: بم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟! ولم يقبل في عمرو شفاعة إلا أن صفح عنه الفتى المضروب وقال مكتفيًا: لقد ضربت من ضربني … فنجا فاتح مصر من سوط واحد من أبنائها وما كاد …

حلم من الأحلام يبدو واضحًا مشرقًا بين كابوس من المظالم والظلمات ران على الدنيا ولا يزال يرين.

كلا، بل واقع أعجب من الحلم، وشيء ماثل للعيان أرفع من الأمل الذي نطمح إليه بعين الخيال.

قال لي متحذلق من صغار النفوس الذين يولعهم الصغر بتصغير كل عظيم، وعلى ودهم أن ينقرض من الدنيا كل دليل على الكمال أو على طلب الكمال؛ ليرتعوا في دنيا من النقص لا منفذ فيها لعظيمة من العظائم ولا لعظيم من العظماء.

قال لي: إنها بضعة حوادث لا يقاس عليها من عدل رجل واحد لا يقاس عليه.

ومثل هذا الاعتراض نموذج لوثبات العقل القاصر الذي يلتمس النقائص ويتعلل على الفضائل حتى لينسى أقرب الأمور إليه وأولاها بالالتفات والتدبر.

فقبل هذا العدل من الفاروق مقدمات سبقت، وعلمت الناس أن الشكوى من الظلم عمل مجد، وأن إنصاف المظلوم من الظالم حقيقة واقعة، بالغًا ما بلغ من جاه الظالم وبالغًا ما بلغ من هوان المظلوم.

قبل عدل الفاروق ثقة الناس بالعدل الذي لا شك فيه ولا خطر على الشاكين الضعاف من المشكوين الأقوياء.

قبل أن تسأل: كيف عدل عمر؟ ينبغي أن نسأل: كيف علم الناس من الحجاز إلى مصر، ومن العراق إلى الحجاز، ومن المسلمين والذميين، ومن العلية والسوقة، أن العدل كائن وأن طريقه مأمون على طالبه، وأنه أقرب منالًا من الصبر على الظلم وإن هان؟

ولو لم يكن عهد عمر مسبوقًا بعهد جرى فيه الإنصاف مجرى الوقائع الملموسة وشاعت أنباؤه ومآثره في كل فج وحدب لما طلبه الناس من أقصى مكان، ولا خفوا إلى طلبه في أكبر الأمور وفي أصغرها على السواء.

أمن المألوف في عصرنا هذا أو في عصر مضى أن يساق فاتح القطر بسيفه مئات الفراسخ والأميال؛ لأن ابنه رفع سوطه على فتى من الفتيان في حلبة سباق؟

أمن المألوف أن يخف الشاكي هذه المئات من الفراسخ والأميال وهو على يقين من عاقبة هذه الرحلة، وعلى أمان من نقمة الفاتح الظافر الذي يشكوه؟

أمن المألوف أن يتساوى الملوك والسوقة من أجل لطمة؟ وأن يتساوى الأمير والجندي ضربة بضربة وإذلالًا بإذلال على مشهد من أتباعه ورعاياه؟

موضع الدهشة هو هذا قبل أن يدهشنا العدل من الفاروق.

موضع الدهشة، قبل العدل، ثقة بالعدل لا يخامرها الشك والتردد، ولا يقر صاحبها على الظلم ولو جشمه طلب الإنصاف مسيرة أيام ومجازفة بخطر الانتقام!

ثقة وطمأنينة لا تتعلق الآمال بمطلب أعلى منهما، ولا أغلى في حياة بني آدم وحواء.

فمن أين جاءت هذه الثقة وهذه الطمأنينة؟

من عند الله!

هكذا يقول المؤمن بدينه، وجوابه واضح لا غرابة فيه، فماذا يقول المنكر الذي ينطلق عدوًا وراء الإنكار ويفرح به وهو لا يستطيع القرار عليه؟

إنه آخر من يرد شيئًا إلى قوة خارجة عن الطبيعة، ولكنه يبلغ من السخف غايته إذا قال إنها قوة طبيعية، ثم لم توافقه ولم تستحق منه الإعجاب بها والحرص عليها، فلا طمأنينة الضمائر مقبولة لأنها من عند الله، ولا طمأنينة الضمائر مقبولة لأنها «ظاهرة

طبيعية» ... فما المقبول إذن في رأي هؤلاء المنكرين؟ ولماذا يسلبون الإنسان طمأنينته إذا علموا أنها «طبيعية» في المصدر والمآل؟

إن هذه التجربة العملية لها القيمة العليا عند دارسي الأديان خاصة ودارسي الأطوار الإنسانية عامة، وأغفل الناس عن ينابيع الحقيقة ومصادر القوة النفسية أناس يدعون أنفسهم بالطبيعيين وينظرون إلى الثقة التي تنبعث من الإيمان كأنها حيلة مصطنعة أو عرض خارج من الطبيعة، فربما جاز للمؤمن بالله أن يقول عن شيء إنه طبيعي وعن شيء آخر إنه خارج عن الطبيعة؛ لأنه يرجع إلى العلل الإلهية في تفسير جميع الأشياء، أما «الطبيعيون» فليس لهم أن يقولوا عن قوة من القوى الأدبية أو المادية إنها حيلة مصطنعة أو حيلة غير طبيعية، وكل ما يجوز لهم أن يبحثوه هو «الصورة» التي تتحقق بها الحوادث الطبيعية، وليس لهم أن يرفضوا شيئًا؛ لأن صورته في تخمينهم وتفكيرهم غير صورته في الواقع والعيان.

فإذا كانت العقائد الدينية عندهم هي الصورة التي تتحقق بها تلك القوة العالية وتلك الثقة المكينة فليس ذلك سببًا لرفض العقائد والخروج بها من حيز التفكير والتعليل، فهكذا يقال عن صورة المشاهد الحسية التي يعتبرونها أساسًا للعلوم والصناعات، ولكنهم لا يبطلون العلوم والصناعات؛ لأنها تقوم على ذلك الأساس.

كل شيء ننظره بأعيننا يصطبغ بلون من الألوان، وليست هذه الألوان إلا الصورة التي تتمثل بها حركات الشعاع أو ذبذبة الضوء، ويعلم «الطبيعيون» ذلك فلا يبطلون الرؤية بالعين، ولا يبطلون العلوم والصناعات التي تقوم على أساس هذه الرؤية، ولكنهم يقولون بأنها غاية ما تدركه العقول بوسائل الحس الإنساني والبديهة الإنسانية.

وكل عاطفة من عواطفنا لها باعث ولها وجهة توافق ذلك الباعث أو تخالفه على حسب الأحوال، فالفتاة الرحيمة التي تجلس عند سرير المريض الغريب عنها لتواسيه وتصبر على السهر والألم في مواساته إنما تصدر عن باعث من رحمة الأمومة المركبة في طبيعتها، ولا يقدح ذلك في عاطفة الرحمة ولا في واجب التطبيب والتمريض، ولا يقال إن الرحمة «الطبية» هي الصورة التي تمثلت بها طبيعة الأمومة فهي حيلة «مصطنعة» وشعور غير صحيح أو غير أصيل!

ومن قديم الزمن عرف الحكماء ذوو الفكر والبديهة لباب هذه الحقيقة فوقفوا أمام السنن الكونية موقف الخشوع والأناة، وقال سقراط من وحي فطرته الصادقة:

«أحسب أننا قضاة أنصاف عميان حين نحكم على المستحيلات والممكنات؛ لأننا نعالج الأمر بمقاييسنا الإنسانية التي لا تجدي كل الجدوى سواء في المعرفة الصحيحة أو في صحة الإيمان والرؤيا والنظر، ومن ثم تبدو لنا أمور كثيرة كأنها مستحيلة وهي يسيرة، أو تبدو لنا غير مدركة وهي بين أيدينا على مقربة منا، إما لنقص تجاربنا أو لطفولة عقولنا؛ إذ ما من إنسان مهما علا في السن إلا وهو كالطفل الصغير لقصر الحياة وقصور التجارب بالقياس إلى الحياة الأبدية. فكيف، ونحن لا نحيط بأسرار الآلهة وأسرار القوى العلوية، يتاح لنا أن نجزم بما يمكن وبما لا يمكن؟ ... إننا أبناء الفناء ليس لنا في حكم الكون الكبير خطر، ولا يتأتى لنا أن نعرف حق المعرفة أمرًا من الأمور حتى ما يعرض لنا في أنفسا، فأخلق بنا ألا ندعي العلم اليقين بما تنطوي عليه المقادير الأبدية.»

على أن التجارب التاريخية شيء ماثل لمن يقيس الأمور بمقاييس الطبيعية ومن يقيسها بما يعلو عليها، وأغفل الناس عن الواقع من ينكر ما فوق الطبيعة وينكر الطبيعة في وقت واحد، وأولئك هم «الطبيعيون» الذين يستخفون بقوة الإيمان وهي على الأقل «طبيعية» متمكنة من النواميس الكونية كما يعقلونها، وإتيان قوة الإيمان في صورتها المعهودة لا يبطلها بحال من الأحوال؛ لأن ألوان الطيف الشمسي كما قدمنا هي الصورة التي نتلقى بها حركة الضياء، ونحن لا نبطل المرئيات؛ لأنها تتراءى بتلك الألوان.

وليقل المعللون للأمور بالعلل العلمية ما يشاءون، فإذا ثبت لهم أن طمأنينة الضمير إلى العدل الإلهي في هذه الدنيا تجربة واقعة يستمدها الضمير من الإيمان فكفى بذلك حقًّا وصدقًا، وكفى بذلك إنصافًا للمثل الأعلى ولطبائع الأمور.

أقوال المفكرين الإسلاميين

ظهرت باللغة العربية مباحث كثيرة في موضوع السياسة، يمكن تقسيمها إلى أقسام ثلاثة: ما كتبه الفقهاء، وما كتبه المؤرخون والفلاسفة، وما اجتمع من وصايا الحاكمين والكتَّاب.

ومباحث الفقهاء مفصلة في مسألة الإمامة وحقوق الراعي والرعية، واتفق فقهاء السنة جميعًا على أن الحكم نيابة أو وكالة عن الأمة، تارة يسمون الإمام بالنائب، وتارة يسمونه بالوكيل، وشروطه عندهم متقاربة يجمعها قول الآمدي كما جاء في كتاب الإمامة من الأشباه والنظائر وهي: الاجتهاد في الأحكام الشرعية، وأن يكون بصيرًا بأمر الحرب وتدبير الجيوش، قويًّا بحيث لا تهوله إقامة الحدود، عدلًا بالغًا، ذكرًا حرًّا نافذ الحكم مطاعًا قادرًا على من خرج على طاعته؛ وهذا هو اتفاق أهل السنة. أما الشيعة فيضيفون إلى هذه الشروط شروط القرشية والهاشمية والعصمة وأن يكون أفضل أهل زمانه، وقد يحتجب، ويتولى الأحكام عند احتجابه حاكم ظاهر تتفق شروطه وشروط أهل السنة في الإمام.

وأهم هذه الشروط عملًا ونظرًا: شرط القدرة ونفاذ الحكم، ويحق للرعية أن تخلع الحاكم إذا خرج على عهده أو فقد شروط الإمامة، لا يمنعها عن ذلك إلا اتقاء الفتنة وحذر العاقبة، فإذا حدث أن خارجًا على السلطان تغلب عليه فالمرجع في هذه الحالة إلى الواقع أو ما يسميه علماء القانون الحديث حكم الحالة الواقعة Status Quo ويكون الإمام المغلوب قد فقد الشرط المهم للإمامة، واستحقها من هو أقدر منه على القيام بها.

وقول الإمام الغزالي في الحالة الواقعة يرجع إليه حيث يقول في كتاب الإحياء: «... إن السلطان الجاهل الظالم، مهما ساعدته الشوكة وعسر خلعه، وكان في الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق، وجب تركه، ووجبت الطاعة له، كما تجب طاعة الأمراء؛ إذ قد ورد

في الأمر بطاعة الأمراء والمنع من سل اليد عن مساعدتهم أوامر وزواجر، فالذي نراه أن الخلافة منعقدة للمتكفل بها من بني العباس رضي الله عنه، وأن الولاية نافذة للسلاطين في أقطار البلاد … والقول الوجيز: أننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفًا إلى مزايا المصالح، ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأسًا، فكيف يفوت رأس المال في طلب الربح؟ بل الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة، فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة، ومن استبد بالشوكة وهو مطيع للخليفة في أصل الخطبة والسكة فهو سلطان نافذ الحكم والقضاء في أقطار الأرض وولايته نافذة الأحكام.»

ومما يلحق بكلام الغزالي في الإحياء: كلامه عن الإمامة في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» لأنه جمع فيه بين نظرة الفقيه ونظرة الفيلسوف وبين فيه موقف المتكلمين عن الإمامة في زمنه، وقد يكون موقف المتكلمين عنها في زمنه كموقفهم في زمن غيره؛ لأن الحرج واحد حيث توجد السطوة والمنازعات.

فبعد أن قال إن هذه المباحث «مثار للتعصبات، وأن المعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ؟» مضى يقول إنها تدور على ثلاثة أطراف: «الطرف الأول في بيان وجوب نصب الإمام، ولا ينبغي أن نظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل، فإنا بينا أن الوجوب يؤخذ من الشرع، إلا أن نفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه أدنى مضرة، وعند ذلك لا ينكر وجوب نصب الإمام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا، ولكننا نقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه، ولسنا نكتفي بما فيه من إجماع الأمة، بل ننبه على مستند الإجماع، ونقول: نظام أمر الدين مقصور لصاحب الشرع عليه السلام قطعًا وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها، نضيف إليها مقدمة أخرى وهي أنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع، فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الإمام.»

ثم مضى يقيم البرهان على المقدمة الأولى فقال: «إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع … إذ إن نظام الدين بالمعرفة والعبادة، ولا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن … فمن كان جميع أوقاته مستغرقًا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة.»

وانتقل إلى البرهان على المقدمة الثانية، فقال: أما «أن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا تنتظم إلا بسلطان مطاع فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين

والأئمة، وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج وعم السيف وشمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات، وكان كل من غلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيًّا، والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف، ولهذا قيل: إن الدين والسلطان توءمان، وقيل: الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع، وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هو عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خلوا ورأيهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء.»

ثم استطرد إلى أن ذكر الحالة التي يتأتى فيها الحاكم أن يجمع شتات الآراء، ويمنع الخلق من المحاربة والقتال، ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد، ولكنه لا يصلح للقضاء، فسأل: «ماذا ترون فيه؟ أيجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته؟» ثم أجاب بما يراه ويقطع به وهو وجوب خلعه إن قدر على أن يستبدل به من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهييج قتال «فإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته» لأن الخسارة في هذا أقل من الخسارة «إذا افتقرنا إلى تهييج فتنة لا ندري عاقبتها» ... ثم قال: «وليست هذه مسامحة عن الاختيار، ولكن الضرورات تبيح المحظورات، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه، فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها فأي أقوال أحسن: أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام؟ أو أن يقول: إن الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار؟ هو بين ثلاثة أمور: إما أن يمنع الناس من الأنكحة والتصرفات المنوطة بالقضاء، وهو مستحيل ومؤد إلى تعطيل المعايش كلها، ويفضي إلى تشتيت الآراء، وهلك الجماهير والدهماء، أو يقول: إنهم يقدمون على الأنكحة والتصرفات، ولكنهم مقدمون على الحرام، ولا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال، وإما أن يحكم بانعقاد الإمامة مع فوات شروطها لضرورة الحال، ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب، وأن أهون الشرين خير بالإضافة، ويجب على العاقل اختياره.»

ثم رد على الإمامية القائلين بأن النبي — عليه السلام — نص على اختيار علي — رضي الله عنه — فقال: «إن البيعة تقطع مادة الاختلاف، والدليل عليه عدم الاختلاف

في زمان أبي بكر وعثمان وقد توليا بالبيعة، وكثرته في زمان علي — رضى الله عنه — ومعتقد الإمامية أنه تولى بالنص ... واعلم أن للناس في الصحابة والخلفاء الراشدين — رضي الله عنهم — إسرافًا في أطراف، فمن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة للأئمة، ومنهم متهجم على الطعن يطلق اللسان بذم الصحابة، فلا تكونن من الفريقين واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد.»

كان الغزالي كما قدمنا فقيهًا وفيلسوفًا في كلامه عن مسألة الإمامة والعلاقة بين الراعي والرعية، وعن الحاجة إلى الحكومة والمقابلة بين السلطان الجائر والفوضى، ومن المحقق أن استفاضة البحث الفقهي في هذه المسألة قد أغنى الفلاسفة عن تخصيصها بالبحث من الوجهة الفلسفية، فمن تكلم عنها منهم فإنما يعرض لها من ناحيتها العمرانية، ولا يتوسع كثيرًا في ناحيتها السياسية، إلا فئة من المفكرين والدعاة كانوا ينزعون في السياسة منزعًا خاصًّا لتغليب دعوة وإدحاض دعوة، فكانت مذاهبهم جزءًا من عملهم في هذا المسعى، وقد لخص كتاب الملل والنحل بعض هذه المذاهب التي لا تعنينا في موضوع هذه الرسالة.

أما الفلاسفة الإسلاميون: فقد كان بحثهم في مسائل الحكم عمرانيًّا يصدق على المجتمعات كافة، وكان الرأي الغالب بينهم عن أصل الحكومة هو الرأي الذي ألم به الغزالي، وعلل فيه وجود الحكومة بالحاجة إلى الأمن وكف العدوان من بعض الناس على بعض، إلا أن ابن سينا يرى أن اختلاف الناس هو سر بقائهم وانتظام عمرانهم، ويقول من رسالة لطيفة في السياسة: إن الله «منَّ عليهم بفضل رحمته منًّا مستأنفًا بأن جعلهم في عقولهم وآرائهم متفاضلين كما جعلهم في أملاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين، لما في استواء أحوالهم وتقارب أقدارهم من الفساد الداعي إلى فنائهم، ولما يلقي بينهم من التنافس والتحاسد، ويثير من التباغي والتظالم، فقد علم ذوو العقول أن الناس لو كانوا جميعًا ملوكًا لتفانوا عن آخرهم، ولو كانوا كلهم سوقة لهلكوا عيانًا بأسرهم، كما أنهم لو استووا في الغنى لما مهن أحد لأحد، ولا رفد حميم حميمًا، ولو استووا في الفقر لماتوا ضرًّا وهلكوا بؤسًا، فلما كان التحاسد من طباعهم والتباهي من سوسهم وفي أصل جوهرهم كان اختلاف أقدارهم وتفاوت أحوالهم سبب بقائهم وعلة لقناعتهم، فذو المال الغفل من العقل العطل من الأدب المدرك حظه من الدنيا بأهون سعي إذا تأمل حال العاقل المحروم وأكدار الحول القلب ظن بل أيقن أن المال الذي وجده خير من العقل

الذي عدمه، وذو الأدب المعدوم إذا تفقد حال المثري الجاهل لم يشك في أنه فضل عليه وقدم دونه، وذو الصناعة التي تعود عليه بما يمسك رمقه لا يغبط ذا السلطان العريض ولا ذا الملك المديد ...»

ونظر ابن سينا في أرجوزته في الطب إلى اختلاف أحوال الأمم وأمزجتها باختلاف أجوائها ومواقع بلدانها، ومنها يقول عن السودان والصقالبة:

بالزنج حر غير الأجسادا حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بضاضا

ولم يكن له مذهب مفصل في شئون الحكم غير هذا وأشباهه من الملاحظات المقصورة على مسائل العمران وعلاقته بالطبائع والأجواء، ويصدق ذلك مع شيء من الإسهاب والإفاضة على كلام ابن خلدون في مقدمته النفيسة، فإنه أثبت ما قرره الفقهاء في مسألة الإمامة والحكومة، وأضاف إليه من عنده عبرًا تاريخية وتعقيبات على أطوار الاجتماع البشري تجعل مدار الدولة كله على الغلبة والعصبية، وتجعل الحكومة قوة غالبة تمنع التغالب بين آحاد الناس «لأن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازعٍ وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلبًا عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك، وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرئاسة؛ لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع ليس له عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر، وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها ...»

ثم تكلم عن أثر النبوة في السياسة فقال: إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية «لأنهم أصعب الأمم انقيادًا بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس، فإذا كان فيهم النبي أو الوالي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق تم اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك، وهم مع ذلك أسرع الناس قبولًا للحق والهدى؛ لسلامة طباعهم من عوج الملكات، وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهيء لقبول

الخير ببقائه على الفطرة الأولى وبعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات ...»

ولا تعارض بين مذهب ابن خلدون في اعتماد الملك على الغلبة بالعصبية وبين قيام الملك على مبادئ الحرية أو مبادئ الديمقراطية بإلهام من العقيدة الروحية والآداب الدينية، فإن إقامة الأحكام على المساواة تحتاج إلى الغلبة؛ بل هي أحوج إليها من إقامة الأحكام على التفاوت؛ لأن المساواة تكف كثيرًا من الأقوياء وتحرس كثيرًا من الضعفاء، وليس الحكم على التفاوت والجور بمحتاج إلى كل هذه الحيطة وكل هذا القمع لمن يستطيع الطمع والاعتداء.

وفيما عدا هذه الآراء التي تعلل قيام الملك والحكومة يدور كلام ابن خلدون على المسائل العمرانية وما بين المجتمعات البشرية من وجوه الشبه ووجوه الاختلاف، وعنده أن تشابه الأمم أكثر من اختلافها مع تعدد الأقاليم وتعاقب الأزمنة، ومذهبه في الحكم الصالح هو حكم فقهاء السنة لا يمنعه تقرير الواقع عن حكومات زمانه أن يرجع إليه بالتفضيل في الموازنة بين أنواع الحكومات.

أما الفيلسوف الإسلامي الذي جعل للسياسة مذهبًا مستقلًا فهو أبو نصر الفارابي صاحب السياسة المدنية أبو آراء أهل المدينة الفاضلة.

ولكن كلامه في هذه المسألة من قبيل «الطوبي» أو المثال الكامل للحكومة كما ينبغي أن تكون في أرفع درجاتها.

ويدل على منحاه قوله في خصال رئيس المدينة الفاضلة إنه «هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلًا، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها، ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها: أحدها: أن يكون تام الأعضاء ... ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه، ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه وفي الجملة لا يكاد ينساه، ثم أن يكون جيد الفطنة ذكيًّا إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل، ثم أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة، ثم أن يكون محبًّا للتعليم والاستفادة منقادًا له سهل القبول لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه، ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنبًا بالطبع للعب مبغضًا للذات الكائنة عن هذه، ثم أن

يكون محبًّا للصدق وأهله مبغضًا للكذب وأهله، ثم أن يكون كبير النفس محبًّا للكرامة ...»

وبعد تعديد الصفات الكاملة كلها يقول: «واجتماع هذه كلها في إنسان عسر، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس، فإن وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة، ثم حصلت فيه بعد أن يكبر تلك الشرائط الست المذكورة قبل أو الخمس منها دون الأنداد من جهة القوة المتخيلة كان هو الرئيس ...»

هذا الحاكم «المثالي» يحكم بحق كماله، ويتصل بالعقل الفعال في يقظته أو منامه، ويشبه أن يكون من أصحاب الوحي أو من أصحاب البصيرة التي تنطبع فيها الحقائق الإلهية، وأوجز ما يوصف به أنه أمنية جميلة شأنها شأن الأماني التي نريدها للرئيس وللأمة وللحياة عامة ولطبائع الأشياء قاطبة على الوجه الأعم، ومثل هذا «الطوبي» إنما تقرأ للعلم لا للعمل، ولا تخلو من التناقض حين ننظر إليها من الوجهة الفكرية فضلًا عن الوجهة العملية، فلو أن المجتمع المثالي يوجد فعلًا لقلت حاجته إلى الحاكم مثاليًّا أو دون هذه المرتبة العليا، ولو أن الحاكم المثالي يختار للحكم حيث وجد لبطلت الحاجة إلى الحكومات أو كادت، فإن القائلين بغلبة القوة أدنى إلى الواقع، والقائلين بغلبة الكمال ينسون فعل القوة الغاشمة، وقوام الأمرين أن القوة تغلب لو انفردت، ولكنها لا تنفرد أبدًا دون قوى أخرى توازنها، وتدفع بعضها ببعضها، ومنها قوة الأمل في الخير والنزوع إلى الكمال ... ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (البقرة: ٢٥١).

وقد كان مذهب الفارابي في الحكم كمذهب غيره من أصحاب «الطوبيات» حلمًا يتعلق به الخيال، ويصلح لكل تخيل في كل مقام وكل مجال، فلا ترجيح فيه لمذهب على مذهب، ولا لحرية على استبداد؛ بل لقد يكون حق «الرئيس الكامل» في الاستبداد أرجح من حق الرئيس الذي يقصر عن كماله، ويحكم أمة أقل من أمته في صفات الكمال.

وقد وجد الفلاسفة الإسلاميون بحوثًا فقهية مفصلة في مسألة الإمامة ومسألة الحكم عامة فلم يسهبوا في بحث هذه المسألة من الوجهة الفلسفية كما قدمنا، ولم يجعلوا همهم تخصيص الرأي في مذاهبها، وأن يكون لكل منهم نزعة فكرية فيها، وبخاصة وهم لا يدعون إلى إقامة حكومات عملية على نظام معين، ولكن المباحث الفقهية في مسألة الإمامة وحقوق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد فتحت أبوابًا كثيرة في الآداب العربية خاصة والآداب الإسلامية عامة لنوع من الكتابة السياسية يقل مثله في اللغات

الأخرى، وهو نوع النصائح والوصايا التي تكتب للملوك ومعها أشتات متفرقة أو منظمة للكلام على الآداب والمراسم التي تتبع في بيوت الملك والإمارة، فالمجموعات التي ظهرت بالعربية في هذه الأغراض — ولا سيما النصائح والوصايا — تزيد على نظائرها في كل لغة ومرجع، ذلك تارة إلى إيجاب الوصايا والنصائح في الإسلام، وفرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل قادر عليهما، وتارة أخرى إلى طبيعة العرب التي نسميها بالطبيعة التاريخية؛ لتعودهم تسجيل التاريخ الشخصي بالرواية والإسناد، واعتبارهم نوادر الأولين وأحاديثهم دروسًا للأدب والعبرة فيما يعيه الكبار ويلقنه الصغار، فقلما تبدر كلمة من قائل في موقعها حتى يتناقلها الرواة مفصلة بمناسباتها والعبر التي تستفاد منها، وكتب النصائح والوصايا والآداب الملكية حافلة بأمثال هذه المرويات التي أثرت عن العرب أو عن غيرهم من الأمم في هذا السياق، وكلها دليل على الصورة المطلوبة أو الكائنة لنظام الحكم كما يستخلصه المؤلفون من تلك الروايات.

ويتضح مقصد المؤلفين لهذه الكتب من مقدمة واحد منها — ولعله آخرها — وهو كتاب «الفخري» في الآداب السلطانية والدول الإسلامية لمؤلفه محمد بن علي ابن طباطبا المعروف بابن الطقطقي حيث يقول: «… أما الكلام على أصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى رياسات دينية ودنيوية، من خلافة وسلطنة وإمارة وولاية، وما كان من ذلك على وجه الشرع وما لم يكن، ومذاهب أصحاب الآراء في الإمامة، فليس هذا الكتاب موضوعًا للبحث عنه، وإنما هو موضوع للسياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة، والوقائع الحادثة، وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأحوال والسيرة، فأول ما يقال: إن الملك الفاضل هو الذي اجتمعت فيه خصال وعدمت فيه خصال، فأما الخصال الذي يستحب أن توجد فيه، فمنها: العقل، وهو أصلها وأفضلها وبه تساس الدول بل الملل، وفي هذا الوصف كفاية، ومنها: العدل، وهو الذي تستغزر به الأموال، وتعمر به الأعمال، وتستصلح به الرجال … إلخ.»

بدأ ظهور هذه الكتب من القرن الثالث للهجرة، واستمر ظهورها إلى أيام الدولة العثمانية، ومنها كتب ابن المقفع المترجمة والمؤلفة، وكتاب أخلاق الملوك الذي ينسبه بعضهم إلى الجاحظ، وكتاب عيون الأخبار لابن قتيبة، وكتاب سلوك المالك في تدبير الممالك لأحمد بن محمد بن أبي الربيع، وكتاب سراج الملوك للطرطوشي، وكتاب تذكرة ابن حمدون في السياسة والآداب الملكية، وكتاب أدب الوزير للماوردي، ومنها كتب وضعت بالفارسية أو التركية في مثل هذا الغرض أو في الحكم والإدارة ككتاب الغزالي

الموسوم التبر المسبوك في حكايات وحكم ونصائح الملوك، وكتاب نظام الملك الموسوم بسياسة نامه أو سياسة الملوك، وكتاب عنصر المعالي قيقاوس الموسوم «بقابوس نامه» وكتاب نصائح الوزراء والأمراء الذي ألف في عهد السلطان أحمد الثالث العثماني، وغير هذا من الكتب أو الفصول المتفرقة في مجاميع الآداب والسير وفيها عظات ووصايا وأخبار مقتبسة من صفحات الأوراق أو ألسنة الرواة.

ومن أمثلة هذه الوصايا قول ابن المقفع فيما يبتغيه السلطان من رضا الرعية: «إنك إن تلتمس رضا جميع الناس تلتمس ما لا يدرك، وكيف يتفق لك رضى المتخالفين؟ أم ما حاجتك إلى رضى من رضاه الجور، وإلى موافقة من موافقته الضلالة والجهالة؟ فعليك بالتماس رضا الأخيار وذوي العقول، فإنك متى تصب ذلك تضع عنك مئونة ما سواه: احرص أن تكون خبيرًا بأمور عمالك، فإن المسيء يفرق من خبرتك قبل أن تصيبه عقوبتك، وإن المحسن يستبشر بعملك قبل أن يأتيه معروفك، وليعرف الناس من أخلاقك أنك لا تعاجل بالثواب ولا بالعقاب، فإن ذلك أدوم لخوف الخائف ورجاء الراجي …»

وفي باب التماس الرضا واتقاء السخط يروى عن الإمام علي — رضي الله عنه — أنه كتب من وصيته لمالك بن الأشتر حين ولاه مصر: «… ليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق وأعمها في العدل، وأجمعها لرضا الرعية، وأن سخط العامة يجحف برضا الخاصة، وأن سخط الخاصة يغتفر مع رضا العامة، وليس أحد من الرعية أثقل على الوالي مئونة في الرخاء وأقل معونة له في البلاء، وأكره للإنصاف وأسأل بالإلحاف، وأقل شكرًا عند الإعطاء، وأبطأ عذرًا عند المنع، وأخف صبرًا عند ملمات الدهر، من أهل الخاصة، وإنما عماد الدين وجماع المسلمين والعدة للأعداء، العامة من الأمة. فليكن صفوك لهم وميلك معهم، وليكن أبعد رعيتك منك، وأشنأهم عندك، أطلبهم لمعايب الناس، فإن في الناس عيوبًا الوالي أحق من سترها، فلا تكشفن عما غاب عنك منهما، فإنما عليك تطهير ما ظهر لك، والله يحكم على ما غاب عنك … ولا تدخلن في مشورتك بخيلًا يعدل بك عن الفضل ويعدك الفقر، ولا جبانًا يضعفك عن الأمور، ولا حريصًا يزين لك الشره بالجور، فإن البخل والجبن والحرص غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله، وإن شر وزرائك من كان قبلك للأشرار وزيرًا، ومن شركهم في الآثام، فلا يكونن لك بطانة فإنهم أعوان الأثمة وإخوان الظلمة … وأكثر مدارسة العلماء ومناقشة الحكماء في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك وإقامة ما استقام به الناس قبلك، واعلم أن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا

ببعض ولا غنى ببعضها عن بعض، فمنها جنود الله، ومنها كتاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمال الإنصاف والرفق، ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس، ومنها التجار وأهل الصناعات، ومنها الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة، وكلًّا قد سمى الله سهمه ووضع على حده فريضة في كتابه أو سنة نبيه — صلى الله عليه وسلم وآله — عهدًا منه عنده محفوظًا، فالجنود بعون الله حصون الرعية وزين الولاة وعز الدين وسبل الأمن، وليس تقوم الرعية إلا بهم، ثم لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله تعالى لهم من الخراج الذي يقوون به في جهاد عدوهم، ويعتدون عليه فيما يصلحهم، ويكون من وراء حاجتهم، ثم لا قوم لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمال والكتاب، لما يحكمون من المعاقد، ويجمعون من المنافع، ويؤتمنون عليه من خواص الأمور وعوامها، ولا قوم لهم جميعًا إلا بالتجار وذوي الصناعات فيما يجتمعون عليه من مرافقهم ويقيمونه من أسواقهم ... ثم الطبقة السفلى من أهل الحاجة والمسكنة الذي يحق رفدهم ومعونتهم، وفي الله لكل سعة، ولكل على الوالي حق بقدر ما يصلحه ... فول من جنودك أنصحهم في نفسك لله ولرسوله ولإمامك وأطهرهم جيبًا وأفضلهم حلمًا، ممن يبطئ عن الغضب ويستريح إلى العذر ولا يقعد به الضعف، ثم الصق بذوي المروءات والأحساب وأهل البيوتات الصالحة والسوابق الحسنة، ثم أهل النجدة والشجاعة والسخاء والسماحة، فإنهم جماع الكرم وشعب العرف، ثم تفقد من أمورهم ما يتفقده الوالدان من ولدهما، ولا يتفاقمن في نفسك شيء قومتهم به، ولا تحتقرن لطفًا تتعاهدهم به وإن قل ...»

ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه[1] الخصوم، ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر عن الغي إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه ... ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات، وأوص بهم خيرًا المقيم منهم والمضطرب بماله والمترفق ببدنه فإنهم مواد المنافع وأسباب المرافق وجلابها من المباعد والمطارح في برك وبحرك وسهلك وجبلك، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها ولا يجترئون عليها، وإنهم سلم لا تخاف بائقته وصلح لا تخشى غائلته، وتفقد أمورهم بحضرتك وفي حواشي بلادك، واعلم مع ذلك أن في كثير

[1] تمحكه: تنازعه في الكلام، المماحكة، الملاجَّة والمنازعة.

منهم ضيقًا فاحشًا وشحًّا قبيحًا واحتكارًا للمنافع وتحكمًا في البياعات، وذلك باب مضرة للعامة وعيب على الولاة، فامنع الاحتكار فإن رسول الله — صلى الله عليه وعلى آله وسلم — منع منه، وليكن البيع بيعًا سمحًا بموازين عدل وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكل به وعاقب في غير إسراف …

الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم والمساكين والمحتاجين وأهل البؤس والزمنى، فإن في هذه الطبقة قانعًا ومعترًّا، واحفظ الله ما استحفظ من حقه فيهم، واجعل لهم قسمًا من بيت مالك وقسمًا من غلات صوافي الإسلام في كل بلد، فإن للأقصى منهم مثل الذي للأدنى …

واجعل لذوي الحاجات منك قسمًا تفرغ لهم فيه شخصك وتجلس لهم مجلسًا عامًّا، فتواضع فيه لله الذي خلقك، وتقعد عنهم جندك وأعوانك من أحراسك وشرطك، حتى يكلمك متكلمهم غير متتعتع، فإني سمعت رسول الله — صلى الله عليه وعلى آله وسلم — يقول في غير موطن: «لن تقدس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوي غير متتعتع» ثم احتمل الخرق منهم والعي، ونح عنهم الضيق والأنف يبسط الله عليك بذلك أكناف رحمته.

وامض لكل يوم عمله فإن لكل يوم ما فيه …

وإذا قمت في صلاتك للناس فلا تكونن منفرًا ولا مضيعًا، فإن في الناس من به العلة وله الحاجة، وقد سألت رسول الله ﷺ حين وجهني اليمن: كيف أصلي بهم؟ فقال: «صل كصلاة أضعفهم، وكن بالمؤمنين رحيمًا …»

ويذكر صاحب كتاب «الفخري» آداب المشاورة وحكمة فرضها على النبي قبل غيره من المسلمين، فيقول: إن الملك «ينبغي ألا يستبد برأيه، وأن يشاور في الملمات خواص الناس وعقلاءهم، ومن يتفرس فيه الذكاء والعقل وجودة الرأي وصحة التمييز ومعرفة الأمور، ولا ينبغي أن تمنعه عزة الملك من إيناس المستشار به وبسطه واستمالة قلبه، حتى يمحضه النصيحة، فإن أحدًا لا ينصح بالقسر ولا يعطي نصيحة إلا بالرغبة، وما أحسن قول الشاعر:

أهان وأقصى ثم يستنصحونني ومن ذا الذي يعطي نصيحته قسرا

قال الله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، وكان رسول الله ﷺ يشاور أصحابه دائمًا، لما كانت وقعة بدر خرج ﷺ من المدينة في جماعة من المسلمين، فلما وصلوا بدرًا نزلوا على غير ماء، فقام إليه رجل من أصحابه، وقال: يا رسول الله، نزولك ها هنا شيء أمرك الله به أو هو من عند نفسك؟ قال: بل هو من عند نفسي، قال: يا رسول الله! إن الصواب أن ترحل وتنزل على الماء فيكون الماء عندنا فلا نخاف العطش، وإذا جاء المشركون لا يجدون ماء فيكون ذلك معينًا لنا عليهم، فقال رسول الله: صدقت، ثم أمر بالرحيل ونزل على الماء.

«واختلف المتكلمون في كون الله أمر رسوله بالاستشارة مع أنه أيده ووفقه، وفي ذلك أربعة وجوه: أحدها: أنه — عليه السلام — أمر بمشاورة الصحابة استمالة لقبولهم وتطبيبًا لنفوسهم، والثاني: أنه أمر بمشاورتهم في الحرب ليستقر له الرأي الصحيح فيعمل عليه، والثالث: أنه أمر بمشاورتهم لما فيها من النفع والمصلحة، والرابع: أنه إنما أمر بمشاورتهم ليقتدي به الناس، وهذا عندي أحسن الوجوه وأصلحها، قالوا: الخطأ مع المشورة أصلح من الصواب مع الانفراد والاستبداد، وقال صاحب كليلة ودمنة: لا بد للملك من مستشار مأمون، يفضي إليه بسره ويعاونه على رأيه … المستشير وإن كان أفضل من المستشار وأكمل عقلًا وأصح رأيًا قد يزداد برأي المشير رأيًا كما تزداد النار بالدهن ضوءًا ونورًا …»

ومن أمثلة التجارب السياسية المروية عن الملوك ما جاء في العقد الفريد على لسان عمرو بن العاص يتحدث عن معاوية وهو ينظر إلى جيوشه وأتباعه فيسأله: يابن العاص! كيف ترى هؤلاء وما هم عليه؟ قال عمرو: فقلت: والله يا أمير المؤمنين رأيت من يسوس الناس بالدين والدنيا فما رأيت أحدًا أوتي من طاعة رعيته ما أوتي لك من هؤلاء، فقال: أفتدري متى يفسد هذا وفي كم ينتقض جميعه؟ قلت: لا، قال: في يوم واحد، قال عمرو: فأكثرت من التعجب، فعاد يقول: والله! وفي بعض يوم … إذا كذبوا في الوعد والوعيد، وأعطوا على الهوى لا على الغناء فسد جميع ما ترى.

ومن تجارب عمر بن عبد العزيز في حمل الناس على الطاعة بالعدل والطمع والأناة ما رواه صاحب تذكرة ابن حمدون، قال عمر: «إني لأجمع أن أخرج للمسلمين أمرًا من

العدل فأخاف ألا تحتمله قلوبهم، فأخرج لهم معه طمعًا من طمع الدنيا، فإن نفرت القلوب من هذا سكنت إلى هذا.»

وجاء في العقد الفريد أن عبد الملك بن عمر بن العزيز قال لأبيه: يا أبت! ما لك لا تنفذ الأمور؟ فوالله لا أبالي في الحق لو غَلت بي وبك القدور، قال عمر: لا تعجل يا بني! فإن الله تعالى ذم الخمر في القرآن مرتين وحرمها في الثالثة، وأنا أخاف أن أحمل الناس على الحق جملة فيدفعون وتكون فتنة.

وتكلم صاحب الفخري عن الشدة والرفق من أخلاق الملك إذا وجب هذا أو ذاك ولم يتيسر الجمع بينهما فروي عن الحكماء أنهم يقولون: «سلطان يخافه الرعية خير من سلطان يخافها.»

وروى صاحب السياسة والآداب الملكية: أن الوليد بن عبد الملك سأل أباه: يا أبت! ما السياسة؟ قال: هيبة الخاصة مع صدق مودتها، واقتياد قلوب العامة بالإنصاف لها، واحتمال هفوات الصنائع.

وقال في مضار الملك: إنها من قبل ستة أشياء: «الحرمان والفتنة واللهو والفظاظة والزمان والخرق، فأما الحرمان: فأن يحرم خصالًا ستًّا أو يعطاها منقوصة فاسدة: منها صالحو الوزراء من أهل الرأي والنصيحة والأمانة، ومنها الاجتهاد، ومنها الأموال، ومنها البلد، ومنها الحصون، ومنها البرد والرسل، وأما الفتنة: فتهييج بعض الأعوان، وإحواجه إلى الخروج على الملك، أو شغب الجند وتحاربهم، وأما اللهو: فالإغرام بالنساء أو الشراب أو الملاعب أو الصيد إغرامًا يستغرق الفراغ، وأما الفظاظة: فإفراط الخصومة حتى يجمح اللسان بالشتم واليد بالبسط والابتزاز لما ليس له بحق، وأما الزمان: فهو ما يصيب الناس من السنين من الغرق والحرق والوباء وكثرة الأمطار والبرد وقلة الأمطار وشدة البرد، والحر بإفراط، وكثرة الهوام، التي يكون بها نقص الثمرات أو الموتان، وأما الخرق وسوء التدبير: فأن يعامل الأعداء في مواضع السلم بالحرب وفي مواضع الحرب بالسلم والموادعة، وفي المواضع التي يحتاج فيها إلى المكيدة والصبر والحذر والتدبير بالخطأ والمغالبة والغلظة وترك السياسة.»

ومن أمثلة النصائح التي يواجه بها الملك أن رجلًا دخل على هشام — كما يروي صاحب العقد — فقال: «يا أمير المؤمنين احفظ عني أربع كلمات فيهن صلاح ملكك واستقامة رعيتك، فقال: هاتهن، قال: لا تعدن عدة لا تثق من نفسك بإنجازها … ولا يغرنك

المرتقى السهل إذا كان المنحدر وعرًا ... واعلم أن للأعمال جزاء فاتق العواقب، واعلم أن الأمور بغتات فكن على حذر.»

ولما قتل عبد الملك بن مروان عمرًا بن سعيد بعد ما صالحه وكتب كتبًا وأشهد شهودًا، قال عبد الملك لرجل كان يستشيره، ويصدر عن رأيه إذا ضاق به الأمر: ما رأيك في الذي كان مني؟

قال الرجل: أمر فات دركه.

قال: لتقولن!

قال: حزم لو قتلته وحييت.

قال عبد الملك: أوَلست بحي؟

فقال الرجل: مات من أوقف نفسه موقفًا لا يوثق له بعهد ولا بعقد.

فقال عبد الملك: كلام لو سبق سماعه فعلي لأمسكت.

والذين بحثوا في عمل الوزير كالماوردي وابن حمدون أرادوا أن يشتقوا عمل الوزارة من لفظها، فقالوا: إنها على ثلاثة أوجه: أحدها: أنها من الوزر وهو الثقل؛ لأنه — أي الوزير — يحمل عن الملك أثقاله. والثاني: أنها من الأزر وهو الظهر؛ لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بظهره. والثالث: أنها من الوزر وهو الملجأ ومنه قوله تعالى: ﴿كَلا لَا وَزَرَ﴾ (القيامة: ١١) أي لا ملجأ؛ لأن الملك يلجأ إلى رأيه ومعونته.

واتفقوا على أن الوزير الصالح من كان وسطًا بين الخاصة والعامة؛ لأنه يدبر مصالح هؤلاء وهؤلاء.

ومن كلام الماوردي يخاطب الوزير: «... أنت سائس مسوس، تقوم لسياسة رعيتك وتنقاد لطاعة سلطانك، فتجمع بين سطوة مطاع وانقياد مطيع، فشطر فكرك جاذب لمن تسوسه، وشطره مجذوب لمن تعطيه، وهو أثقل الأقسام محملًا وأصعبها مركبًا؛ لأن الناس ما بين سائس ومسوس وجامع بينهما، ولك هذه الرتبة الجامعة، فأنت تجمع ما اختلف من أحكامها، وتستكمل ما تباين من أقسامها، وبيدك تدبير مملكة صلاحها مستحق عليك وفسادها منسوب إليك، تؤاخذ بالإساءة ولا يعتد لك بالإحسان ... ويلزمك في حق سلطانك ألا تعتد عليه بصلاح ملكه؛ لأنك للصلاح مندوب، ولا تعتذر إليه من اختلاله؛ لأن الاختلال إليك منسوب، واجعل اعتذارك سعيك واجتهادك، فلسان الفعال أنطق من لسان المثال ... وليس يختص العدل بالأموال دون الأقوال والأفعال،

فعدلك بالأموال أن تؤخذ بحقها وتدفع إلى مستحقها؛ لأنك في الحقوق سفير مؤتمن وكفيل مرتهن، عليك غرمها ولغيرك غنمها، وعدلك في الأقوال ألا تخاطب الفاضل بخطاب المفضول ولا العالم بخطاب الجهول، وتقف في الحمد والذم على حسب الإحسان والإساءة؛ ليكون إرغابك وإرهابك على وفق أسبابها من غير سرف ولا تقصير، فلسانك ميزانك، فأحفظه من رجحان أو نقصان …»

وقال صاحب كليلة ودمنة: «السلطان لا يقرب الرجال على قرب آبائهم ولا يباعدهم لبعدهم، ولكنه ينزلهم على قدر ما عند كل امرئ منهم فيما ينتفع به، وقد يكون الجرذ في البيت جارًا مجاورًا فينفى إذا كان ضارًّا مؤذيًا، ولما كانت في البازي منفعة — وهو وحشي — اقتني واتخذ.»

هذه وأشباهها نصائح عملية تستمد من التجارب ويجربها من يشاء، ولكن الكتب التي أشرنا إليها تفيض بالنصائح المثالية التي ترجع إلى ما يجب أن يكون، وقلما يتفق أن يكون فعلًا، ومنها كلام ابن المقفع فيما يحسن بالملك وما لا يحسن «فليس للملك أن يغضب؛ لأن القدرة وراء حاجته، وليس له أن يكذب؛ لأنه لا يقدر أحد على إلزامه بغير ما يريد، وليس له أن يبخل؛ لأنه أقل الناس عذرًا من خوف الفقر، وليس له أن يكون حقودًا؛ لأن قدره قد عظم من المجازاة لأحد على إساءة صدرت منه، وليس له أن يحلف إذا حدث؛ لأن الذي يحمل الإنسان على اليمين في حديثه خلال: إما مهانة يجدها في نفسه واحتياج إلى أن يصدقه الناس، وإما عيٌّ وحصر وعجز في الكلام فيريد أن يجعل اليمين تتمة لكلامه أو حشوًا فيه، وإما أن يكون قد عرف أنه مشهور عند الناس بالكذب فهو يجعل نفسه بمنزلة من لا يصدق، ولا يقبل قوله إلا باليمين، وحينئذ كلما ازداد أيمانًا ازداد الناس له تكذيبًا، والملك بمعزل عن هذه الدنايا كلها، وقدره أكبر من ذلك، ومن الخصال التي ينبغي أن تكون معدومة في الملك الحدة فإنها ربما أصدرت عنه فعلًا يندم عليه حين لا ينفع الندم …»

وأكثر من ذلك إمعانًا في الصفات المثالية ما جاء في كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك حيث يذكر شروط الملك، ومنها: «أن يكون له قدرة على جودة التخيل لكل ما يعلمه من أعمال السعادة، وأن يكون صحيح الأعضاء تواتيه على ما يريده من الأعمال البدنية، وأن يكون جيد الفهم والتصور لما يقال له عالمًا بكتاب الله عاملًا به، وأن يكون

جيد الحفظ لما يراه ويسمعه، ولا ينسى ما يدركه من العلم، وأن يكون جيد الفطنة ذكيًّا إذا رأى على الشيء أدنى دليل فطن له، وأن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على إبانة جميع ما في ضميره، وأن يكون محبًّا للصدق وأهله كارهًا للكذب وأهله طبعًا لا تكلفًا، وأن يكون غير شره على الشهوات مبغضًا لما ساءت عاقبته من اللذات، وأن يكون كبير النفس محبًّا للكرامة يعظم نفسه عن كل ما يشين من الأمور، وأن يكون محبًّا للعدل والصدق وأهلهما مبغضًا للجور والكذب وأهلهما منصفًا من نفسه، وأن يكون قوي العزيمة على ما يبتغي غير خائف من الموت ولا ضعيف النفس، وأن يهون عنده الدينار والدرهم وسائر الأعراض الدنيوية الفانية …»

والنصائح التي من هذا القبيل لها نظائر في الدساتير الحديثة حيث يقول فقهاء السياسة: «إن الملك لا يخطئ» ويعنون بذلك وظيفة الملك لا شخصًا بعينه يوصف بالعصمة وهي مستحيلة في الناس، إلا أن المبدأ في ذاته سليم من حيث يقوم على مطالبة الحاكمين بالصفات التي تنفع المحكومين على أحسن مثال، ولا تخولهم الأمر والنهي إلا بما فيه صلاح للمأمورين والمتهمين، ولو كان الحكم حقًّا للحاكم ومصلحته الشخصية لما لزمته هذه الصفات، إلا أن يكون الكمال مطلوبًا لكل إنسان من الحاكمين أو المحكومين.

وعلى الجملة تقوم النصائح والوصايا في هذه الكتب جميعًا على قاعدة واحدة: وهي الحكم لمصلحة المحكومين، ولا يشذ عن هذه القاعدة غير فئة قليلة من الرواة والكتاب تناقلت مراسم الدولة من عادات الدول القديمة التي كانت قائمة في بلاد الروم والفرس قبل قيام الدولة الإسلامية، وعذرهم في هذه المراسم أنها لازمة لتعظيم سلطان الدولة بين جيرانها وأعدائها، ومنهم من يذكر في هذا الباب عذر معاوية في عهد الخلافة العمرية، وخلاصة القصة كما رواها يزيد بن معاوية: «أن عمر بن الخطاب لما قدم الشام قدم على حمار، ومعه عبد الرحمن بن عوف على حمار، فتلقاهما معاوية في موكب ثقيل فجاوز عمر حتى أخبر بمكانه فرجع إليه … قال يزيد: فلما قرب منه نزل إليه فأعرض عنه، فجعل يمشي إلى جانبه راجلًا، فقال له عبد الرحمن بن عوف: أتعبت الرجل، فأقبل عليه عمر فقال: يا معاوية! أنت صاحب الموكب آنفًا مع ما بلغني من وقوف ذوي الحاجات ببابك؟ قال: نعم، يا أمير المؤمنين. قال: ولم ذاك؟ قال: لأنا في بلد لا نمتنع فيه من جواسيس العدو، ولا بدَّ لهم مما يرهبهم من هيبة السلطان، فإن أمرتني بذلك أقمت عليه، وإن نهيتني عنه انتهيت. قال عمر: لئن كان الذي تقول حقًّا فإنه رأي أريب، وإن

كان باطلًا فإنها خدعة أديب، ما آمرك ولا أنهاك. فقال عبد الرحمن بن عوف: لحسن ما صدر هذا الفتى عما أوردته فيه. فأجابه عمر: لحسن موارده جشمناه ما جشمناه.»

غير أن كتاب المراسم تعمدوا الملق فأجازوا للإمام المسلم ما لا يجيز الإسلام، وجعلوها قيصرية أو شاهانية، وكلتاهما كانت مضرب المثل عند النبي، وحجة فيها يذم ولا يحمد من أبهة الجبابرة والطغاة، ولم تأتِ في الكتاب والسنة كلمة واحدة تبيح لولي الأمر أبهة تحجبه عمن يطرق بابه في المصالح والواجبات.

خاتمة

ننتهي من الصفحات المتقدمة إلى صورة مجملة للديموقراطية في الإسلام، ونرى بذلك أنها ديموقراطية خاصة بين الديموقراطية العملية والنظرية التي تطورت بها حوادث التاريخ، من أيام البداوة إلى أيامنا هذه في حضارتنا الحديثة.

ولا نسميها ديمقراطية خاصة؛ لأنها تضيق عن غيرها كما يضيق كل تخصيص بعد تعميم، ولكنها خاصة؛ لأنها تخالف الديمقراطيات الأخرى في نشأتها وغايتها، وتتسع بأصول الحكم حتى تخرج بها من الصبغة المحلية إلى الصبغة الإنسانية بل الكونية، فليس في عقيدة المسلم نظام بين السماوات والأرضين لا يستقر على هذا الأساس.

إله رحمن رحيم، يُجري الكون على سنن، ويحاسب الخلق ببلاغ ونذير، ولا يظلم أحدًا، وما هو بظلام للعبيد.

ونبي ليس بالمسيطر ولا بالمتجبر، ولكنه بشير ونذير، وليس له من الأمر شيء والأمر بينه وبين أمته على المشاورة ومكارم الأخلاق.

وإمام يطيع قبل أن يطاع، ويتولى الحكم من أيدي المحكومين.

وأمة هي المرجع في كل سلطة وكل سياسة، وكما تكونوا يولَ عليكم، فهي المسئولة عمن يسمونهم في عصرنا الحاضر بالمسئولين.

ليس لأحد حق العسف والطغيان، وليس لأحد حق الفتنة والعصيان، ولهم حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كل فيما يعلم وحسبما يستطيع.

لا سيادة لنسب، ولا سيادة لمال، ولا سيادة لعلم، ولا سيادة لإنسان ولا لطائفة من الناس، ولكنهم جميعًا بنية واحدة تأخذ حياتها من كل عضو وتمد كل عضو بحياته، وينتظم قوامها على التعاون والمؤازرة، لا على التنازع والملاحاة ... ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾، ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾.

والناس سواء حتى يؤخذ من القوي حق الضعيف، فإذا تفاوتت بهم الأقدار بعد ذلك فإنما يتفاوتون؛ ليكون أفضلهم أكبرهم في التبعة وأنفعهم للناس.

ديمقراطية خاصة؛ لأنها أعم من كل ديمقراطية عداها، قامت على حق الإنسان وتبعته أمام ربه وأمام ضميره، فحيثما وجد إنسان بين الناس فهو صاحب حق في هذه الديمقراطية، ولدته أمه به ولم تخوله إياه حنكة السياسة ولا تفضيل إدارة على إدارة في ولاية الشئون العامة، ولا احتيال من الأقوياء على الضعفاء لإقناعهم بالصبر والطاعة، ولم يأت مكافأة لقوم على عمل في الحرب أو في السلام، ولكنه هو الحق الذي تصدر منه الحقوق، ويدين به المخلوق لخالقه، ولا ينتظر فيه إذنًا من كبير ولا صكًّا متفقًا عليه بين الكبار والصغار.

ومن السهل على اللاغط المتحذلق أن يلغط بالفارق بين الحق المقرر والحق المعمول به في دنيا الناس، ولكن هذا السهل على اللاغطين لا يسهل على الذين يرجعون إلى تاريخ «دنيا الناس» وما تكسبه من تقرير الحقوق، فإن الشارع لا يعمل للإنسان عمله، ولكنه يقرر له حقه وحق غيره، ويعرفه بما هو مباح له وما هو محرم عليه، ونحن لا نطلب من الشارع أن يأخذ بأيدينا لنعمل أو يأخذ بأيدينا ليكفها عن العمل، ولكننا نطلب أن يبين لنا الحدود، ويفصل بين الحلال البين والحرام البين، وما من شك في غناء هذا البيان الذي لا غنى عنه لمجتمع من المجتمعات، فإن صعوبة العدوان لتعظم وتتضاعف حيث يعتدي المعتدي وهو يعلم والناس يعلمون أنه يقدم على فعل محظور، ولا صعوبة عليه حين يمتنع العلم بمواقع العدوان ومواقع الدفاع، كذلك تقوم الحجة لمن يعمل الواجب حين يوجبه على الناس بالشرع الذي يدينون به والحق الذي يسلمونه، ولا تقوم له حجة عليهم إذا بطلت بينه وبينهم سنة العرف وحدود الواجب والممنوع، وحسب الناظر إلى الحقائق أن ينظر إلى حالة الدنيا إذا ارتفع منها كل كلام عن الفرائض والمحرمات وعن الحقوق والواجبات، ثم يرى كم تخسر؟ وماذا يبقى لها من محصول التاريخ بعد زوال هذا الذي يسميه اللاغطون المتحذلقون بمجرد الكلام؟

على أن الاستخفاف بقوانين الأخلاق قد يسهل على الذين يتكلمون عن القوانين التي تفرضها القوة على أبدان المحكومين، ولكنهم لا يستسهلون هذا الاستخفاف حين يكون إلزام القوانين من قبل الضمير والوجدان، وعلى موجب العقيدة والإيمان كما تمليها الأديان؛ إذ هي ثمة تجري مع الإرادة في نفوس الحاكمين والمحكومين، ولا تجري بأمر الحاكم على كره من المحكوم.

إن أحق إنسان بأن يحرص على حريته لمن يعلم أنه مدين بها لخالقه ولضميره، ولا فضل فيها عليه لأحد من الناس، وإن أحق أمة أن تحرص على حريتها لهي الأمة التي تعلم أنها إذا اجتمعت لم تجتمع على ضلالة، وأنها هي مرجع الحقوق جميعًا، وأنها تريد فتكون إرادة الله حيث تريد.